Arhid. prof. Dr. IOAN N. FLOCA

DREPT CANONIC ORTODOX, LEGISLAŢIE ŞI ADMINISTRAŢIE BISERICEASCĂ

Vol. II



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI — 1990

PARTEA I

ACTIVITATEA BISERICII

NOȚIUNEA DE ACTIVITATE, LUCRARE, ADMINISTRARE SAU ADMINISTRAȚIE ȘI JURISDICȚIE BISERICEASCĂ

Prin activitate în general se înțelege un ansamblu de lucrări sau acțiuni, o manifestare a unei forțe, a unei puteri sau un ansamblu de mijloace, prin care se duce la îndeplinire un scop anumit.

Prin activitate a organelor de conducere a unei organizații se înțeleg lucrările sau acțiunile cu caracter social pe care le săvîrșesc aceste organe, în exercitarea puterii sau folosirea mijloacelor specifice cu care au fost înzestrate organele respective, în vederea atingerii scopului ei.

Cînd organele care dețin și exercită puterea săvîrșesc lucrări constante cu caracter social, astfel de lucrări sau activități se numesc funcțiuni. Iar cînd săvîrșesc nevoi sau trebuințe temporale sau de durată mai scurtă, activitățile prin care se satisfac aceste trebuințe se numesc sarcini.

Prin administrare (ad = la; ministro, — are = a servi, a sluji) se înțelege efectuarea unei slujiri sau a unei lucrări, prin care un mijloc oarecare se folosește la ceva, adică se folosește într-un anumit scop, se întrebuințează sau se aplică la ceva, într-un anumit scop. Așadar termenul indică — în primul rînd — efectuarea oricărei lucrări, prin folosirea unor mijloace ce se aplică la o anumită realitate.

În înțelesul acesta specific, pe care-l are cuvîntul administrare, se include și înțelesul lui comun de administrare sau de administrație economică, adică de gospodărire sau de chivernisire a unor bunuri, operație sau lucrare prin care se aplică unele mijloace la anumite realități, sau se folosesc pentru a se realiza ceva. În acest înțeles comun între cuvîntul administrare și administrație există o foarte mică deosebire; prin administrare economică înțelegîndu-se însăși lucrarea de administrare în sine a bunurilor economice, iar prin administrație economică înțelegîndu-se realitatea obiectivă a acestei lucrări, considerată fie ca ansamblu al unor realizări, fie ca ansamblul unor acțiuni bine închegate, legate între ele într-un sistem, adică gospodărirea sau chivernisirea bunurilor materiale sau economice. Cei ce săvîrșesc astfel de lucrări se și numesc, în mod obișnuit, administratori sau economi.

În mod curent, în limbaj bisericesc, în afară de înțelesul de administrație economică, adică de folosire sau de chivernisire a bunurilor economice, cuvîntul administrație se mai folosește pentru a exprima

ansamblul activităţii de aplicare a puterii bisericeşti, adică a mijloacelor pe care le foloseşte Biserica, în scopul realizării misiunii sale, adică lucrarea ce se desfăşoară pe întreaga scară a vieţii bisericeşti, prin acte de organizare şi de conducere a acesteia.

Într-un sens mai restrîns, specific, prin cuvîntul administrare se exprimă modul în care se aplică puterea sfinţitoare la realităţile vieţii bisericeşti, adică modul în care se săvîrşesc lucrările sfinte. În acest sens se vorbeşte de administrarea Sfintelor Taine — în genere — şi a fiecărei Taine — în parte —; ca administrarea Sfîntului Botez, a Sfintei Împărtăşanii de către slujitorii bisericeşti, care sînt iconomii tainelor lui Dumnezeu, adică administratorii sau chivernisitorii acestora, ca a unor mijloace ce li s-au încredinţat.

Atît administrarea Sfintelor Taine cît şi administrarea sau folosirea întregii puteri bisericeşti sînt încredinţate unor slujitori consideraţi organe, care deţin şi exercită întreaga putere bisericească, în anumite limite determinate, în care le revine dreptul sau au competenţa de a folosi puterea ce le-a fost încredinţată. Dar, alături de organele individuale, şi superioare lor, există şi organe colegiale sau sinodale, care deţin puterea bisericească într-o formă superioară — şi care sînt chemate să o exercite într-un cadru mai larg decît cele individuale —, depăşind limitele în care şi-o pot exercita acestea, adică lucrînd într-o arie mai largă, pentru că organelor sinodale le revine competenţa — într-un cerc mai larg — pentru exercitarea acestei puteri.

Activitatea organelor individuale şi a celor sinodale, în ansamblul ei, este lucrarea de administrare a Bisericii, adică de asigurarea atingerii scopului Bisericii, prin folosirea mijloacelor adecvate. Ea este o activitate ce se desfăşoară în cadrul unor competenţe determinate pentru fiecare organ individual şi sinodal, şi ea nu poate fi săvîrşită decît de organele competete, adică nu poate fi săvîrşită de organe care nu au primit sau nu deţin puterea bisericească şi care ar încerca să se erijeze în organe de conducere ale Bisericii.

Deasemenea, aşa cum am mai arătat, cuvîntul administrare se mai foloseşte şi pentru a exprima nişte lucrări care se efectuează în aplicarea sau folosirea harului sfinţitor, pe care-l mijloceşte starea preoţească. Astfel, se aude vorbindu-se mereu despre administrarea cutărei sau cutărei Sfinte Taine, lucru prin care se înţelege de fapt folosirea harului sfinţitor pentru efectuarea Tainei respective, sau aplicarea acestui mijloc al puterii bisericeşti la o anumită realitate a vieţii bisericeşti. Cu alte cuvinte, chiar şi în lucrările sfinte obişnuite, pe care le săvîrşesc slujitorii Bisericii, termenul administrare are înţelesul originar al acestuia, de aplicare a unui mijloc determinat, în vederea efectuării unei lucrări.

Aşadar, în acelaşi inţeles, se folosesc cuvîntul administrare şi cuvîntul administraţie, pentru a exprima toate categoriile de lucrări pe care le pot săvîrşi slujitorii Bisericii sau organele care deţin sau exercită puterea bisericească, prin actele de folosire a acestei puteri sau de aplicare a mijloacelor sale specifice, la anumite realităţi ale vieţii bisericeşti.

Cu alte cuvinte, noţiunea de administrare sau administraţie în viaţa bisericească se foloseşte cu referire la exercitarea puterii bisericeşti, la aplicarea mijloacelor acestei puteri la realităţile vieţii bisericeşti. De aci rezultă că, înţelesul cel mai general şi cel mai cuprinzător, al cuvîntului administrare sau al aceluia de administraţie, este de activitate sau de lucrare prin care se aplică puterea sau mijloacele puterii la anumite realităţi, în vederea asigurării unui scop determinat, în viaţa bisericească.

În sensul cel mai îngust, prin expresia administraţie bisericească se înţelege, în mod curent, funcţionarea aparatului bisericesc.

Mai observăm apoi că în înţelesul cel mai general şi mai autentic al noţiunii de administraţie, se include orice lucrare ce se efectuează prin aplicarea mijloacelor puterii la anumite realităţi, deci în ea se include şi administraţia economică, adică gospodărirea sau chivernisirea bunurilor materiale-economice.

Privită din latura aceasta, întreaga administraţie poate fi numită lucrarea de gospodărire sau chivernisire a Bisericii, ca de altfel, a oricărei societăţi, asociaţii, instituţii, fundaţii etc.

Actele prin care se asigură îndeplinirea activităţii sau lucrării de administrare a puterii bisericeşti se împart în atîtea categorii, în cîte este împărţită şi puterea bisericească, adică în acte de administrare a puterii învăţătoreşti, în acte de administrare a puterii sfinţitoare şi în acte de administrare a puterii conducătoare sau jurisdicţionale.

Ţinînd seamă de caracterul deosebit — prin însăşi natura lor — al diverselor acte care se săvîrşesc în activitatea de aplicare a puterii bisericeşti, acestea se împart în următoarele categorii: — acte cu caracter spiritual-religios şi cultural, în categoria cărora intră actele de administrare a puterii învăţătoreşti şi a celei sfinţitoare; — acte prin care se creează, se pune în mişcare şi se dirijează aparatul bisericesc, numite şi acte de administraţie curentă; — acte de administrare a justiţiei; — şi acte de administraţie economică. Fireşte că această împărţire — ţinînd seama de natura lucrărilor de administraţie, din Biserică — nu se referă decît la cele mai importante şi mai caracteristice acte, punîndu-le într-o ordine ce poate fi desigur înfăţişată şi altfel.

Spre a se putea aduce la îndeplinire acte de aplicare a puterii bisericeşti, organele individuale sau colegiale care le săvîrşesc, trebuie să deţină puterea respectivă bisericească, în măsură suficientă, pentru a putea efectua — în mod competent — actele respective de administraţie. Acelaşi lucru se poate spune şi invers, şi anume că numai organele individuale sau colegiale, care deţin puterea corespunzătoare — în activitatea lor — pot săvîrşi acte de administraţie, adică acte de aplicare a acelei puteri.

Întrucît întregii vieţi şi lucrări a Bisericii i s-a creat un veşmînt juridic, Biserica — cu întreaga ei lucrare —, pe lîngă conţinutul ei specific, pe lîngă caracterul propriu pe care îl dă acest conţinut, are şi o înfăţişare şi un aspect juridic. Iar dacă o privim sub acest aspect, adică sub acela care i-l dau prezenţa şi rostul dreptului în viaţa şi lucrarea

ei, atunci putem aprecia și califica, întreaga viață, activitate și lucrare a Bisericii ca o lucrare juridică sau ca o activitate determinată, sau cel puțin reglementată prin legi de drept. Și în acest caz ea ne apare ca o viață ce se găsește sub imperiul dreptului și în care totul se lucrează sau se săvîrșește prin folosirea dreptului. Privite astfel lucrurile, se poate spune că întreaga activitate, lucrare sau administrație a Bisericii este dublată de o lucrare juridică. Aceasta, la rîndul ei, constă din toate operațiunile pe care le reclamă înzestrarea unei organizații cu legi de drept și aplicarea acestor legi în cuprinsul respectivei organizații, la lucrări ce se execută în cadrul ei.

Dublarea aceasta juridică a administrației bisericești, care face să i se dea sens juridic fiecărui act de administrație bisericească, a făcut ca administrației bisericești propriu-zise să i se mai zică și jurisdicție bisericească, adică lucrare prin care se aplică dreptul la viața Bisericii.

În acest fel s-ar prezenta — în genere — raportul dintre administrație și jurisdicție. Dar spre a-l înțelege mai precis, deoarece ambii termeni se folosesc în mod curent în viața bisericească, este necesar să ne lămurim mai complet asupra noțiunii de jurisdicție.

Cuvîntul jurisdicție (jurisdictio, — nis ; jus = drept și dictio = pronunțare sau zicere, în sens de stabilire) are înțelesul originar — etimologic — de act prin care se pronunță dreptul, adică prin care se stabilește sau se creează dreptul. Acesta este înțelesul cel mai cuprinzător al noțiunii de jurisdicție. Dar el mai are și înțelesul curent de aplicare a dreptului, ca mijloc, și anume de aplicare sau de folosire în conformitate cu legea a tuturor celor trei ramuri ale puterii bisericești.

Într-un alt sens, prin cuvîntul jurisdicție, se înțelege, în chipul cel mai restrîns sau mai îngust, rostirea sau pronunțarea dreptului în justiție, adică aplicarea dreptului în cadrul justiției. În acest sens se vorbește despre diverse trepte ale jurisdicției sau despre diverse categorii de instanțe, dispuse ierarhic, cărora li se zice apoi că formează sistemul celor două, trei sau patru jurisdicții, după numărul tipurilor de instanțe bisericești, dispuse ierarhic.

Un alt înțeles, în care se folosește cuvîntul jurisdicție, este acela care exprimă faptul deținerii unei anumite puteri și dreptul de a o exercita în limite determinate. În acest înțeles se folosește cuvîntul jurisdicție în expresia «putere jurisdicțională», prin care în Biserică nu se înțelege deținerea și facultatea de a exercita întreaga putere bisericească, ci numai deținerea și facultatea de a exercita acea parte a puterii bisericești care se cheamă conducătoare sau pastorală și care se referă în primul rînd în chip deosebit la conducerea socială a Bisericii, prin acte legislative, de judecată sau de justiție și prin acte de administrație comună.

Cu aceste înțelesuri, noțiunea de jurisdicție se situează paralel cu cea de administrație, în înțelesul cel mai general al acesteia. Dar, cîteodată noțiunea de administrație i se și suprapune, dobîndind — în acest caz — noțiunea de jurisdicție înțelesul cel mai cuprinzător, de facultate

sau împuternicire de a deține și de a exercita dreptul de conducere sau de aplicare a puterii. În acest din urmă sens este și folosită adeseori noțiunea de jurisdicție, atunci cînd se spune despre un organ al puterii bisericești că are cutare sau cutare jurisdicție, că a săvîrșit cutare sau cutare acte ale jurisdicției episcopale, sau a celei patriarhale, sau că unul sau altul și-au depășit competența, sau că au intervenit în jurisdicție străină.

În urma celor lămurite pînă aici, în privința noțiunii de administrație și în privința aceleia de jurisdicție, putem conchide că — în sensul cel mai general în care se folosesc aceste două noțiuni și acești doi termeni —, prin cel dintîi se exprimă întreaga activitate sau lucrare ce se săvîrșește prin aplicarea mijloacelor puterii la realitățile vieții bisericești, iar prin cel de al doilea, se exprimă însușirea unui organ de conducere bisericească, de a deține în anumite limite puterea bisericească, precum și dreptul de a folosi sau de a aplica puterea bisericească.

De aici urmează că actele de administrare sau de folosire a puterii bisericești prin aplicarea mijloacelor acestora la realitățile vieții bisericești, le pot săvîrși numai organele care au jurisdicția corespunzătoare, adică acelea care dețin puterea bisericească într-o măsură sau într-alta. Totodată, mai rezultă că expresia jurisdicție bisericească este un alt mod în care se numește însăși puterea bisericească, pentru că jurisdicția este proporțională cu puterea bisericească și nu poate exista decît împreună cu puterea bisericească și ca un atribut esențial al puterii bisericești, iar nu independent de această putere decît doar în chip formal, ca reglementare juridică a puterii, însă nu ca un lucru substanțial deosebit de însăși puterea, așa cum este socotită uneori. Este adevărat că exercitarea puterii poate fi restrînsă sau poate fi extinsă, în sensul că limitele și drepturile prin care se exercită o putere pot să producă modificări în însăși exercitarea puterii, dar puterea rămîne aceeași, ea nu este afectată de schimbările formale ale jurisdicției.

Astfel, de exemplu, unui episcop i se poate lua jurisdicția prin oprirea de a-și exercita drepturile ce-i revin în calitatea sa, dar aceasta nu înseamnează că i s-a luat și puterea care se întemeiază pe starea lui harică și izvorăște din această stare, căci starea harică nu i se poate lua, ci poate fi numai oprită folosirea ei prin săvîrșirea actelor corespunzătoare. O asemenea persoană își poate pierde singură starea harică și, deci — implicit — întreaga putere bisericească și jurisdicția respectivă, prin căderea în erezie, sau poate renunța la exercițiul ei, prin demisie sau prin abandonarea slujirii episcopale.

Raportul dintre puterea bisericească și jurisdicția bisericească este privit altfel și în mod cu totul greșit, numai de aceia care fac distincție de fond, iar nu o simplă distincție formală între actele prin care se conferă cuiva puterea bisericească și acelea prin care i se conferă jurisdicția bisericească. În cazul preoției de instituire divină, puterea bisericească se conferă prin actul hirotoniei și ea rezidă deci și izvorăște

din starea harică pe care o dobîndeşte vreunul din membrii acestei preoţii. În virtutea acestei puteri, cel ce o primeşte, dobîndeşte în mod automat şi dreptul de a o exercita, adică jurisdicţia respectivă. Cu toate acestea, pentru raţiuni practice, de bună rînduială şi de procedare în aşa fel incît drepturile şi îndatoririle diverselor organe individuale de conducere bisericească să fie arătate mai lămurit, să fie făcute cunoscute mai bine tuturor celor interesaţi şi să-l lege sau să-l oblige mai mult pe purtătorul lor, s-a introdus forma practică de conferire a jurisdicţiei printr-un act care specifică conţinutul şi limita drepturilor şi îndatoririlor legate de oficiul la care a fost chemat şi în care este cineva instituit în aparatul de conducere a Bisericii. Numai pentru aceste raţiuni s-a introdus folosirea unui act deosebit formal de cel de hirotonie, pentru conferirea jurisdicţiei, act care în limbajul canonic curent se numeşte gramată sau scrisoare, în cazul slujitorilor din treapta episcopală, sau singhelie, ori carte de preoţie, în cazul celor din treapta presbiteratului. Că lucrurile stau astfel, rezultă şi din faptul deplin grăitor că nici unui sinod sau nici unui organ colectiv de conducere a Bisericii nu i se conferă jurisdicţia prin vreun act formal de tipul gramatei sau al singheliei, deşi jurisdicţia organelor sinodale în Biserică este mult superioară jurisdicţiei organelor individuale.

Este — de altfel — şi contrar naturii sacre a puterii bisericeşti, care se conferă prin hirotonie, pretenţia, ca acestei puteri existente printr-un act cu caracter divin, să i se aducă o completare printr-un act omenesc, care i-ar condiţiona existenţa şi lucrarea.

Este, de asemenea, chiar o blasfemie să se pretindă că prin practica conferirii formale, printr-un act deosebit, a jurisdicţiei, aceasta poate fi constituită sau determinată în conţinutul ei în mod independent de starea harică a celui căruia i se conferă, căci niciodată un presbiter nu poate primi jurisdicţie sau putere episcopală şi, de asemenea, niciodată vreun diacon nu poate primi jurisdicţie sau putere presbiterială ori episcopală. Prin asemenea acte s-ar altera şi chiar s-ar şterge sau măcar s-ar încerca acest lucru în privinţa caracterului divin al stării pe care o creează hirotonia şi al puterii pe care o cuprinde aceasta.

Revenind acum la împărţirea actelor de administraţie bisericească, după modul de împărţire a puterii bisericeşti, urmează să vedem potrivit acestei împărţiri care sînt principalele acte de administrare a puterii bisericeşti sau de administraţie bisericească.

Cu privire la administrarea puterii învăţătoreşti, putem spune că actele cele mai importante ale acesteia au ca obiectiv păstrarea învăţăturii de credinţă, precizarea ei în raport cu nevoile de însuşire şi de adîncire a ei, precum şi pe acelea de a o deosebi de rătăciri, lucrări care se fac prin organizarea activităţii didactice, în chip felurit, inclusiv în chip de şcoli de diverse tipuri, apoi răspîndirea şi apărarea învăţăturii creştine, lucrări care s-au făcut şi se fac pe cale de propovăduire şi de misiune, ale cărei forme s-au schimbat şi se schimbă

mereu, ca şi prin scrieri corespunzătoare de afirmare mai mult pozitivă sau apologetică a învăţăturii de credinţă creştină. Prin urmare, în capitolul acesta va fi vorba şi de misiune şi anume atît de misiunea internă, cît şi de misiunea externă, apoi de predică şi cateheză, de învăţămîntul religios şi teologic, de cărţile simbolice, ca şi de cărţile de învăţătură creştină şi de scrierile alcătuite în apărarea credinţei creştine.

Cu privire la administrarea puterii sfinţitoare, putem spune că actele cele mai importante care se folosesc în această lucrare sînt acelea prin care se săvîrşesc Sfintele Taine şi ierurgiile bisericeşti, precum şi alte acte legate de organizarea cultului şi de asigurarea bunei lui desfăşurări.

Cu privire la administrarea puterii conducătoare sau jurisdicţionale în sens mai restrîns, putem spune că principalele acte de exercitare a acestei puteri sînt acelea prin care în conducerea Bisericii se îndeplinesc trei funcţiuni, şi anume: acte prin care se îndeplineşte activitatea sau funcţiunea legislativă, acte prin care se îndeplineşte activitatea judecătorească sau funcţiunea judecătorească şi acte prin care se îndeplineşte activitatea sau funcţiunea executivă, în cadrul căreia — în Biserică — intră şi activitatea de administraţie economică sau de chivernisire a bunurilor materiale.

Aşa se înfăţişează în cuprinsul său partea materiei Dreptului canonic, grupată sub titlul: Activitatea Bisericii, conducerea sau administraţia Bisericii.



ASPECTELE ACTIVITĂŢII SAU LUCRĂRII BISERICII

I

ACTIVITATEA ÎNVĂŢĂTOREASCĂ, LUCRAREA, ADMINISTRAREA SAU EXERCITAREA PUTERII ÎNVĂŢĂTOREŞTI SAU DE PROPOVĂDUIRE ÎN BISERICĂ

Modul în care se desfăşoară activitatea învăţătorească în Biserică sau se exercită puterea învăţătorească, adică felul în care se întrebuinţează mijloacele specifice puterii învăţătoreşti este foarte variat, pentru că prin natura sa, lucrarea de propovăduire a adevărului de credinţă, impune contactul cu o seamă de realităţi obiective existente şi în viaţa Bisericii, ca şi cu o seamă de trebuinţe foarte variate care apar şi se schimbă în cursul dezvoltării vieţii bisericeşti.

O caracteristică deosebită a lucrării de ducere la îndeplinire a acestei activităţi sau a exercitării acestei ramuri a puterii bisericeşti, şi numai a acesteia, constă în faptul că ea nu se desfăşoară sau respectiv nu se exercită exclusiv în interiorul Bisericii ci, prin natura sa, este destinată să se desfăşoare, să se exercite şi în afara Bisericii, în sensul că mijloacele acestei puteri trebuie folosite, — şi există chiar îndatorirea imperioasă de a fi folosite —, şi în afara Bisericii.

Mai mult, cea dintîi formă în care s-a desfăşurat această lucrare sau s-a exercitat această ramură a puterii bisericeşti a fost tocmai cea impusă de natura propovăduirii însăşi care trebuia să se adreseze necreştinilor în primul rînd, cît şi pentru că Mîntuitorul le poruncise Sfinţilor Apostoli să meargă în toată lumea şi să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (Mt. 10, 5).

Această poruncă le-o dă Mîntuitorul Sfinţilor Apostoli atunci cînd îi pregăteşte pentru lucrarea misionară, iar la sfîrşitul acestei pregătiri repetă într-o formă şi mai precisă aceeaşi poruncă spunîndu-le: «Mergînd, învăţaţi toate neamurile, botezîndu-i pe ei, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh şi povăţuindu-i să ţină tot ceea ce v-am poruncit vouă» (Mt. 28, 19).

În îndeplinirea acestei porunci atît Sfinţii Apostoli cît şi ucenicii lor, precum şi toţi slujitorii Bisericii, ba chiar şi credincioşii în număr destul de mare, au desfăşurat timp îndelungat o acţiune misionară. Fireşte, însă, că nu toţi cei ce se puseseră în slujba vestirii cuvîntului Evangheliei întreprindeau călătorii misionare ca acelea pe care le-a

întreprins sf. Apostol Pavel sau alţii dintre sfinţii Apostoli şi ucenici ai acestora, ci cei mai mulţi săvîrşeau lucrarea misionară chiar acolo unde se găseau sau unde locuiau, pentru că numărul celor credincioşi era încă foarte mic şi masa populaţiei practica alte credinţe religioase. Propovăduirea adevărului creştin înaintea necredincioşilor sau printre necreştinii cei mai apropiaţi, a fost cea dintîi formă de lucrare misionară, în care s-a angajat toată suflarea creştină. Abia după ce se constituiau comunităţi mai numeroase în diversele localităţi, pe unde prinsese creştinismul, lucrarea misionară a slujitorilor obişnuiţi şi chiar a unora dintre credincioşi şi-a extins raza de acţiune determinîndu-i pe vestitorii Evangheliei să întreprindă deplasări sau călătorii în alte localităţi.

Numai unii dintre sf. Apostoli şi unii dintre ucenicii acestora, precum şi harismaticii se găseau în continuă călătorie pentru lucrarea misionară, iar rîvna şi chemarea de sus i-a îndemnat pe unii să întreprindă călătorii foarte lungi, căci în afară de călătoriile misionare ale sf. Apostol Pavel, tradiţia bisericească a păstrat ştirea despre călătoria misionară a sf. Apostol Toma pînă în India. De asemenea, aceeaşi tradiţie ne spune că toţi sf. Apostoli au hotărît, după înălţarea la cer a Domnului, să întreprindă călătorii spre a-i fi Domnului mărturie, pînă la marginile pămîntului (Fapte 1, 8).

Cît despre harismatici, adică despre slujitorii harismatici ai cuvîntului, aceştia erau de patru feluri şi anume: unii numiţi tot apostoli, fără a fi din rîndul celor doisprezece sau din rîndul celor 70 de ucenici ai sf. Apostoli, alţii numiţi evanghelişti, alţii numiţi profeţi şi alţii numiţi învăţători sau didascali. La aceste categorii de slujitori harismatici, s-au mai adăugat — ca propovăduitori ai Evangheliei — numeroşi slujitori propriu-zişi, precum şi întregul personal ajutător din jurul sfinţilor Apostoli, din jurul harismaticilor şi din jurul slujitorilor care făceau parte din preoţia de instituire divină. Numirile, pe care le purtau cei din personalul ajutător erau foarte variate, dar lucrarea lor nu poate fi determinată altfel, decît ca lucrare misionară în general, neavînd elemente spre a o înfăţişa mai complet, cum este cazul slujitorilor harismatici. Excepţie fac unele categorii, ca presbiterele, diaconiţele şi văduvele, care formau grupuri de persoane dedicate slujirii Bisericii, şi ale căror membre, pe lîngă alte lucrări deosebite, săvîrşeau şi o constantă lucrare misionară.

Faptul că în această lucrare erau angajate inclusiv femei în vremea aceea, nu trebuie să surprindă, pentru că femeile n-au lipsit nici din categoriile propovăduitorilor harismatici, căci între aceştia se aminteşte şi o proorociţă, ceea ce arată că femeile nu erau excluse nici de la o astfel de slujire deosebit de importantă şi deci, nici de la lucrarea misionară comună.

De altfel, nu trebuie să surprindă această situaţie nici pentru motivul că însuşi Mîntuitorul i-a chemat pe toţi credincioşii, deci şi pe femei nu numai pe bărbaţi, să propovăduiască sau să vestească Evanghelia, mărturisindu-L pe El. Acesta este sensul cuvintelor Domnului: «Tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, pe acela îl voi mărturisi şi Eu înaintea Tatălui Meu celui ceresc» (Mt. 10, 32).

După aceste elemente generale, privitoare la felul în care s-a început propovăduirea credinţei creştine într-o formă foarte complexă, dar care avea în întregime caracter misionar şi în cadrul căreia s-a exercitat sau s-a folosit — în mod atît de divers — puterea învăţătorească a Bisericii, să trecem acum la arătarea mai sistematică şi mai precisă a modului în care s-a statornicit folosirea sau exercitarea puterii învăţătoreşti în viaţa Bisericii.

Reamintim mai întîi faptul că puterea învăţătorească împreună cu celelalte două ramuri ale puterii bisericeşti, face parte din mijloacele cu care au înzestrat sfinţii Apostoli Biserica, atunci cînd au creat preoţia de instituire divină şi au înzestrat-o cu toate mijloacele necesare pentru misiunea ei. Ca atare, întreaga putere bisericească este condiţionată de preoţie, după cum şi misiunea sau lucrarea preoţiei este condiţionată de puterea bisericească şi ele împreună formează partea principală sau — în orice caz — una din cele două părţi principale ale moştenirii sau succesiunii apostolice, iar partea a doua a acesteia, după cum s-a văzut la locul său, o formează credinţa în adevărul revelat şi puterea de a păstra acest adevăr în chip nealterat, care aparţine Bisericii în întregimea ei.

Din acestea se vede că în întreaga lucrare de administrare a puterii bisericeşti, — deci inclusiv a puterii învăţătoreşti — intră în acţiune două elemente constitutive ale succesiunii apostolice şi care se găsesc în interdependenţă unul de altul şi anume preoţia propriu-zisă, adică preoţia de instituire divină şi puterea bisericească cu cele trei ramuri ale ei. Deci, cei ce lucrează sau cei ce slujesc la folosirea sau exercitarea puterii bisericeşti prin aplicarea mijloacelor ei la realităţile vieţii religioase creştine, slujesc la păstrarea, folosirea şi transmiterea succesiunii apostolice, fără de care nu se poate săvîrşi lucrarea mîntuitoare a Bisericii.

Privită astfel, adică în acest cadru, exercitarea sau administrarea puterii învăţătoreşti apare în altă lumină şi i se relevă mai bine şi mai clar însemnătatea ei de lucrare fundamentală, care trebuie să fie săvîrşită în Biserică, ca una prin care se contribuie în mod esenţial la păstrarea şi transmiterea succesiunii apostolice.

*

Prin urmare exercitarea puterii învăţătoreşti constă dintr-o sumă de acte care servesc acelaşi scop şi se efectuează prin aceeaşi putere, numai că între ele există şi unele deosebiri fireşti, pe baza cărora pot fi grupate în mai multe categorii. În ordine cronologică, cea dintîi şi cea mai importantă lucrare pe care au desfăşurat-o pe terenul propovăduirii adevărului creştin — atît slujitorii Bisericii cît şi credincioşii — a fost lucrarea misionară, care a avut însă un caracter complex, constînd din felurite acte, a căror notă comună era totuşi misiunea. Dar paralel cu lucrarea misionară propriu-zisă şi feluritele acte săvîrşite în cadrul acesteia — avîndu-şi fiecare sau măcar pe cîte un grup specificul său —, lucrarea de propovăduire s-a cristalizat în forme deosebite pe cale de diferenţiere şi de organizare a acestei lucrări, potrivit cu nevoile vieţii bisericeşti şi cu împrejurările în care se putea desfăşura orice lucrare bisericească. Astfel s-a ajuns să se deosebească următoarele categorii de lucrări principale în exercitarea puterii învăţătoreşti :

A. lucrarea de păstrare a adevărului revelat ;

B. lucrarea misionară sau de răspîndire a învăţăturii creştine ;

C. lucrarea de precizare şi de adîncire a adevărurilor de credinţă ;

D. lucrarea de apărare a acestora din urmă, adică a adevărurilor de credinţă.

A. LUCRAREA DE PĂSTRARE A ADEVĂRULUI REVELAT

În privinţa *lucrării de păstrare a credinţei*, adică a adevărului revelat trebuie să arătăm că s-a procedat prin mai multe feluri de acte şi anume :

1. prin acte de păstrare nealterată a adevărului revelat, de către întreaga Biserică ;

2. prin acte de fixare în scris a acestui adevăr, de către scriitorii inspiraţi ai Sf. Scripturi ;

3. prin acte de întocmire a primelor mărturisiri de credinţă sau a primelor simboluri ale credinţei ;

4. prin întocmirea de expuneri mai detaliate ale credinţei, prin mărturisiri mai ample ale credinţei, sub formă de catehisme sau sub formă de cărţi simbolice ;

5. prin întocmirea textelor slujbelor religioase sau a cultului ;

6. prin promovarea artei ca mijloc de afirmare constantă a adevărurilor de credinţă şi de sprijinire a lor. (Între arte, cîntarea şi pictura au cunoscut o utilizare mai accentuată).

1. — *Păstrarea nealterată a adevărului revelat* este încredinţată mai întîi Bisericii, în întregimea ei, adică în întreaga ei alcătuire, căci numai aceasta — în întregime — se bucură de asistenţa Duhului Sfînt şi — ca atare — întruneşte însuşirea infailibilităţii prin care se asigură păstrarea curată a adevărului de credinţă.

Acest lucru îl mărturiseşte întreaga practică a vieţii bisericeşti, începînd cu sinodul apostolic şi continuînd cu toate sinoadele, dar în special cu Sinoadele ecumenice şi prin orice alt fel de manifestare a consensului întregii Biserici. Despre acest consens este deplin grăitoare formula Sfîntului Vincenţiu de Lerin : «Id teneamus quod semper, quod ubique, et quod ad omnibus creditum est», ale cărei elemente se găsesc şi în scrierile anterioare ale lui Tertulian şi ale Sfîntului Ciprian al Cartaginei, şi care au fost dezvoltate şi confirmate de întreaga activitate, a vieţii bisericeşti.

Cea mai nouă expresie a acesteia o formează pronunţarea cît se poate de precisă şi de elocventă a patriarhilor orientali de la 1848, cuprinsă în Epistola sau Mărturisirea acestora, întocmită ca răspuns la încercările romano-catolicilor de a-i atrage pe ortodocşi la o mai strînsă colaborare cu ei.

În această scrisoare se spune:

«Trebuie ca propovăduirea evanghelică, sfîntă şi dumnezeiască a răscumpărării noastre să fie vestită de către toţi aşa neschimbată şi să fie crezută în veci aşa de curată, cum a descoperit-o dumnezeieştilor şi, Sfinţilor Săi Ucenici, Mîntuitorul nostru, cel care pentru aceasta S-a deşertat pe Sine, luînd chip de rob (Filipeni II, 7), coborînd din sînurile părinteşti şi dumnezeieşti; şi cum aceia devenind martori văzători şi auditori, ca nişte trîmbiţe puternice au răsunat în toată lumea (căci în tot pămîntul a ieşit graiul lor şi pînă la marginile lumii cuvintele lor: Ps. 18, 5; Rom. 10, 18); şi, în sfîrşit, neatinsă, cum ne-au predat-o de obşte atîţia şi atît de mari de Dumnezeu purtători Părinţi ai Bisericii catolice cei de la marginile pămîntului, care au repetat aceleaşi graiuri şi au învăţat pînă la noi, în sinoade şi fiecare în parte.» (Revista B.O.R. 1935, 649—650).

Tot ca o manifestare concretă a consensului Bisericii şi cea mai caracteristică materializare sau înfăţişare sensibilă a acestuia, trebuie privită şi Sfînta Tradiţie, adică acea tradiţie bisericească, în cuprinsul căreia intră adevărurile de credinţă, iar nu orice alte lucruri ce s-au păstrat în chip tradiţional.

Cît de importantă este această manifestare a consensului Bisericii care constă în fixarea Sfintei Tradiţii, rezultă mai întîi din faptul că prin ea, sau pe calea ei, s-a stabilit însuşi cuprinsul canonului Sfintei Scripturi, act prin care s-a pronunţat întreaga Biserică, deosebind ceea ce trebuie socotit ca adevăr revelat de ceea ce nu trebuie socotit ca atare, adică stabilind care anume din scrierile privite ca avînd un conţinut inspirat, au sau nu — cu adevărat — acest conţinut. În acest sens larg, însuşi textul Sf. Scripturi poate fi socotit ca făcînd parte din cuprinsul Sf. Tradiţii.

Pe lîngă Biserică în întregimea ei, şi ca organe ale Bisericii, iar nu ca organe independente de Biserică, păstrarea adevărului revelat în chip nealterat mai este asigurată şi prin Sinoadele ecumenice, ca mijloace extraordinare — cu caracter harismatic — ale acestei lucrări.

Cu alte cuvinte, organele prin care se păstrează în chip nealterat adevărul revelat, sînt: Biserica în întregimea ei, consensul tacit sau expres al Bisericii şi Sinoadele ecumenice prin pronunţarea lor infailibilă, în calitate de organe ale infailibilităţii Bisericii.

Dar pe lîngă acest fel de a păstra în mod infailibil adevărul de credinţă şi pe lîngă organele prin care se săvîrşeşte această lucrare de păstrare infailibilă a adevărului revelat, mai există o a doua lucrare sau un al doilea fel de lucrare, pentru păstrarea adevărului de credinţă şi alte organe destinate acestei lucrări, fără a fi însă înzestrate cu însuşirea infailibilităţii. Aceste organe sînt: Preoţia — în toate treptele ei —, sau slujitorii Bisericii, cărora li se încredinţează, deodată cu puterea învăţătorească şi îndatorirea sau sarcina de a păstra adevărul de credinţă pe care trebuie să-l propovăduiască. Aceştia, adică slujitorii Bisericii care au starea harică a preoţiei de instituire divină, nu se bucură însă nici individual, nici în grup sau în totalitatea lor, de însuşirea infailibilităţii, aşa încît lucrarea de păstrare a credinţei la care sînt

chemaţi aceştia şi pe care o săvîrşesc ei, este de alt nivel şi are alt caracter decît aceea pe care o săvîrşeşte Biserica în întregimea ei prin organele sale, adică prin consensul general al Bisericii, ori prin Sinoadele ecumenice.

În privinţa lucrării pe care o săvîrşesc în mod curent slujitorii Bisericii pentru păstrarea credinţei, se poate spune că ea constituie cea dintîi îndatorire a lor în exercitarea puterii învăţătoreşti, căci numai păstrînd adevărul de credinţă în forma lui cea mai curată, aceasta poate face obiectul adevăratei lucrări învăţătoreşti, la care sînt obligaţi slujitorii Bisericii, prin propovăduirea misionară, prin predica şi prin catehizarea sau expunerea didactică elementară a credinţei. De asemenea şi lucrarea lor de apărare a dreptei credinţe faţă de erezii nu s-ar putea săvîrşi decît cunoscînd bine şi păstrînd cu sfinţenie adevărul revelat.

În fine, un al treilea organ căruia îi este încredinţată păstrarea adevărului de credinţă în Biserică, îl formează masa credincioşilor, adică creştinii simpli sau laici, cărora le revin şi îndatorirea şi dreptul de a lucra activ în scopul însuşirii, al cunoaşterii şi al păstrării credinţei. Fireşte, lucrarea lor, ca şi îndatorirea ce le revine în această privinţă, nu are caracterul aceleia pe care îl are lucrarea respectivă a slujitorilor Bisericii, adică nu are caracterul de slujire specială, dar are totuşi importanţa pe care o au toate lucrările pe care le săvîrşeşte elementul laic, ca element constitutiv al Bisericii, dar în special această lucrare de păstrare a adevărului de credinţă revelat este arătată ca avînd importanţă aparte, prin scrisoarea citată a patriarhilor orientali din anul 1848.

Dintre modurile în care se lucrează pentru păstrarea adevărului revelat, primul şi cel mai important este acela pe care-l reprezintă lucrarea infailibilă a Bisericii — în întregimea sa — şi care este un mod suprafiresc. Prin prezenţa şi lucrarea directă a Sf. Duh, ce-i asigură Bisericii — în întregimea ei — însuşirea infailibilităţii, acest mod de lucrare ţine de esenţa sau de natura Bisericii, aşa cum a fost ea întemeiată de Mîntuitorul şi este o înzestrare sau însuşire ce vine direct de la El, iar nu de la sfinţii Apostoli, aşa încît puterea Bisericii de a fi infailibilă nu face parte din moştenirea sau succesiunea apostolică, ci dintr-o moştenire sau succesiune care vine direct de la Domnul. Acest lucru se înţelege [mai bine dacă ne gîndim că înşişi sfinţii Apostoli au făcut parte din Biserică şi n-au fost organe suprapuse Bisericii, cu toate că stau alături de Domnul, ca stîlpi la începutul şi la temelia Bisericii. Căci cu toate că ei individual aveau harisma infailibilităţii — ca însuşire personală — ei n-au transmis această harismă urmaşilor lor, iar însuşirea Bisericii de a fi infailibilă nu rezultă nici din suma harismelor de a fi infailibili pe care le-au avut sf. Apostoli — individual — şi nici din transmiterea unei stări a infailibilităţii pe seama Bisericii de către Colegiul Apostolic şi — cu atît mai puţin — din vreo asemenea transmitere de către vreunul singur dintre Apostoli.

Ca urmare, numai lucrarea şi mijloacele cu care se săvîrşeşte această lucrare de către slujitorii Bisericii, fac parte împreună cu preoţia de instituire divină, din succesiunea apostolică.

2. — *Lucrarea de fixare în scris a adevărului revelat* este o *a doua lucrare importantă pentru păstrarea* sau în scopul păstrării nealterate a acestui adevăr sau a *adevărului de credință*. Aceasta nu se face — nici prin ea însăși — și nici prin mijloacele de efectuare a ei, din succesiunea sau din moștenirea apostolică, pentru că ea a fost săvîrșită de către persoane din rîndul sfinților Apostoli, dar și din afara celor doisprezece Apostoli, care au avut aceeași chemare, deosebită de chemarea la apostolat, și cărora li s-au pus la îndemînă aceleași mijloace cu ajutorul cărora ei au fixat în mod infailibil, adică fără de greșeală, adevărul revelat în scris.

Mijloacele de fixare în scris a adevărului revelat sînt cuprinse sub numele generic de insuflare sau inspirație divină, care constă în împărtășirea sau în descoperirea de adevăruri de credință din partea Mîntuitorului, apoi stimularea și ajutorarea prin asistența Duhului Sfînt a celor aleși în acest scop, pentru fixarea în scris a adevărului pe care l-au cunoscut, fie prin tradiție orală anterioară, fie prin descoperire sau revelație deosebită ulterioară.

Mijlocul acesta de păstrare al dreptei credințe nu s-a mai transmis nimănui, din vremea sfinților scriitori ai Sf. Scripturi și lucrarea acestora nu se mai continuă în Biserică, dar ea a rămas în tezaurul Bisericii, împreună cu însuși adevărul revelat, ca o moștenire divină, primită direct de la Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos.

3. — A treia categorie de acte prin care se lucrează la păstrarea credinței, o constituie: *Actele de întocmire a celor mai scurte mărturisiri de credință sau simboluri ale credinței*. Acestea au fost întocmite de slujitorii Bisericii care au dat în ele expresie elementelor de bază ale credinței creștine, înfățișate într-o formă simplă și cît se poate mai scurtă. Ele au fost apoi atribuite fie sf. Apostoli, fie altor slujitori bisericești mai deosebiți, cum a fost de exemplu Sf. Atanasie cel Mare.

Dar principalul simbol al credinței a fost alcătuit de primele Sinoade ecumenice, adică de Sinodul I de la Niceea, din anul 325, și de Sinodul de la Constantinopol din anul 381, fiecare din acestea alcătuind cîte o parte a simbolului credinței care se păstrează pînă astăzi ca simbol de credință, oficial, al întregii Biserici.

4. — A patra categorie de acte, prin care s-a lucrat și se lucrează la păstrarea adevărului de credință, au constituit-o, și pot să o constituie și în viitor, *expunerile mai amănunțite ale credinței, sub formă de mărturisiri de credință, sub formă de catehisme sau cărți de învățătură creștină, precum și sub forma de cărți simbolice*.

Din categoria cărților simbolice, fac parte toate mărturisirile sau expunerile de credință pe care Biserica le-a acceptat pe cale de consens, ca exprimînd adevărul său de credință și ele au valoarea și obligativitatea pe care le are și vechiul simbol de credință niceoconstantinopolitan, reprezentînd — ca și acela — un mod sau un chip în care s-au fixat elemente de credință ce intră în cuprinsul Sf. Tradiții. Din rîndul acestora face parte Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă,

adoptată de sinodul panortodox de la Iași, din anul 1642, precum și alte cunoscute mărturisiri de credință acceptate prin consensul Bisericii cum au fost: Mărturisirea de credință a lui Dositei, Patriarhul Ierusalimului, acceptată de sinodul panortodox de la Ierusalim, întrunit în anul 1672, apoi Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Critopulos, de la anul 1685, și chiar — dacă nu în întregime, măcar în parte — Scrisoarea patriarhilor orientali de la anul 1848.

Enciclica patriarhală și sinodul de la 1848 chiar în primul său paragraf stabilește principiul și faptul că: «Învățătura Bisericii creștine trebuie păstrată curată, așa cum ne-a fost lăsată de Mîntuitorul, transmisă de Sfinții Apostoli, de Părinți și de sinoade»' (Vezi traducerea românească în Rev. «B.O.R.» 1935, p. 609).

Din categoria catehismelor sau a cărților de învățătură, amintim ca fiind mai importante pentru Biserică, Catehismul Mare al mitropolitului Filaret al Moscovei († 1867), și la noi, în Biserica Ortodoxă Română, Cartea de învățătură creștină ortodoxă, editată cu binecuvîntarea patriarhului Justinian, apărută la București în anul 1952.

5. Păstrarea adevărului revelat prin rînduielile cultice. Adevărul revelat se păstrează într-o formă autentică și prin *cultul religios*, în sensul că textele rînduielilor cultice exprimă într-o formă literară poetică adevărurile de credință sau doctrina Bisericii, care repetîndu-se mereu, fie în formă de rostiri (declamări) sau citiri, îndeosebi a Sfintei Scripturi, fie în formă cîntată, se fac cunoscute, însușite, respectate și apărate de către credincioși.

Acesta este și motivul pentru care în cult nu pot fi introduse decît texte aprobate de autoritatea de decizie competentă superioară a Bisericii, adică de Sf. Sinod Ecumenic sau sinoadele plenare ale Bisericilor particulare.

Textul cărților de ritual liturgic în special, dar și celelalte forme de exprimare privind administrarea celorlalte Sfinte Taine și ierurgii, cum sînt, Molitfelnicele, Mineiele, Penticostarul, Octoihul etc., se păstrează cu sfințenie în forma lor autorizată.

În acest scop s-a dat cîntării și declamării sau rostirii oratorice a textelor Sfintei Scripturi o dezvoltare deosebită și ele au fost cultivate atît individual cît și în comun pînă azi, folosindu-se în cadrul cultului ca și în afara cultului, în Biserică, la hramuri, pelerinaje etc.

6. — Folosirea *artei* ca mijloc de afirmare constantă a adevărurilor de credință și de propagare a lor pe cale vizuală a fost intens sprijinită de autoritatea bisericească și promovată de către masa credincioșilor.

Astfel s-a stăruit asupra folosirii picturii murale, precum și sub forma icoanelor portative, apoi a praporilor sau steagurilor bisericești, tot în scopul înfățișării, printr-un înalt mijloc de artă, a adevărurilor de credință. Cu timpul, pictura religioasă a luat o astfel de înfățișare încît — mai ales prin felul în care este înfățișată în bisericile mai mari — reprezintă o adevărată Biblie ilustrată, la dispoziția celor care nu au timp sau nu au posibilitatea de a se îndeletnici cu citirea Sfintei Scripturi.

B. LUCRAREA MISIONARĂ SAU DE RĂSPÎNDIRE A ÎNVĂŢĂTURII CREŞTINE

— *Lucrarea misionară sau de răspîndire a învăţăturii creştine* — despre care am vorbit, arătînd în general cum s-a desfăşurat ea la începutul întregii lucrări a Bisericii — este o lucrare care se continuă, existînd obligaţia imperioasă ca să fie săvîrşită pînă la marginile pămîntului, pentru a chema la credinţa în Hristos toate popoarele şi pentru a le cuprinde în lucrarea mîntuitoare a Bisericii.

Pentru săvîrşirea acestei lucrări s-au desfăşurat dintru început şi se desfăşoară, sau se pot desfăşura şi acum, două feluri de lucrări, după cele două cîmpuri sau domenii ale misiunii şi anume, lucrări de misiune externă, printre necreştini, fie că aceştia trăiesc împreună cu creştinii, fie că se află izolaţi şi trăiesc la anumite depărtări, şi prin lucrări de misiune, printre credincioşii Bisericii, pentru înviorarea credinţei şi pentru întărirea ataşamentului lor faţă de Biserică.

Pentru săvîrşirea acestor lucrări, în afară de Sfinţii Apostoli au mai fost chemaţi şi slujitorii harismatici ai Bisericii, slujitorii sacramentali, adică cei din preoţia de instituire divină, precum şi slujitorii nesacramentali şi diverse categorii de ajutători sau de slujitori auxiliari. De asemenea, la această lucrare au mai fost chemaţi şi o seamă de credincioşi laici, bărbaţi şi femei, care au pus uneori atîta zel în răspîndirea credinţei creştine, încît au izbutit să încreştineze chiar popoare întregi. Astfel a fost cazul cu lucrarea misionară a sf. Grigore Luminătorul, care i-a încreştinat pe armeni, a sf. Frumenţiu şi Edesiu, care i-au încreştinat pe etiopieni, a sfintei Nunia, o femeie, care i-a încreştinat pe georgieni, gruzini sau iviri.

Pentru ducerea la îndeplinire a lucrării misionare, s-au înfiinţat în anumite împrejurări, asociaţii sau socetăţi religioase speciale formate din clerici şi din credincioşi laici. Astfel au fost bunăoară societăţi sau asociaţii misionare, în toate Bisericile ortodoxe, cunoscute sub diferite numiri, pentru misiunea internă.

În acelaşi scop, se pot constitui oricînd asociaţii de simpli credincioşi sau pot fi antrenaţi în întreaga Biserică, în diverse chipuri, persoane laice cu rîvnă deosebită, în cadrul aşa-numitului «apostolat laic».

În creştinătatea apuseană, există numeroase asociaţii sau societăţi misionare laice sau mixte sau numai clericale, care sprijină lucrarea de misiune externă, precum şi pe cea de misiune internă, prin pregătirea de misionari sau de personal auxiliar necesar misiunii externe, prin procurarea de mijloace economice şi de altă natură în acelaşi scop, precum şi prin asigurarea celor trebuitoare lucrării de misiune internă.

C. LUCRAREA DE PRECIZARE ŞI DE ADÎNCIRE A ADEVĂRURILOR DE CREDINŢĂ

A treia lucrare aparte care se săvîrşeşte în cadrul exercitării puterii învăţătoreşti, este *lucrarea de precizare şi de adîncire a adevărurilor de credinţă*.

Această lucrare s-a săvîrşit şi se săvîrşeşte în modul cel mai organizat şi mai constant sau mai susţinut în viaţa Bisericii, prin patru feluri de acte deosebite, şi anume: 1 prin hotărîrile sinoadelor, şi în special prin acelea ale Sinoadelor ecumenice, prin care se defineşte şi se precizează credinţa, în măsura în care ea este pusă în discuţie sau apare ca necesară, pentru buna desfăşurare a lucrării bisericeşti; 2 prin predică; 3 prin cateheză, şi 4 prin organizarea şcolilor de învăţămînt religios şi teologic, atît pentru adîncirea învăţăturii de credinţă, cît şi pentru formarea slujitorilor Bisericii.

1. Precizarea adevărurilor de credinţă prin hotărîrile sinoadelor

Cum se săvîrşeşte această lucrare prin sinoade, în genere, şi prin Sinoadele ecumenice, în special, s-a văzut în legătură cu cele spuse despre sinoade şi — în special — despre Sinodul ecumenic, despre natura, importanţa şi caracterul hotărîrilor lui.

În privinţa atribuţiilor şi îndatoririlor sinoadelor de a se ocupa cu chestiunile de credinţă, în scopul de a le preciza, s-au stabilit unele reguli prin însuşi textul canoanelor (can. 37, ap. ş.a.), precum şi prin practica tuturor felurilor de sinoade.

2. Propovăduirea adevărurilor de credinţă prin predică

Cu privire la predică, există rînduieli tradiţionale înscrise în canoane, potrivit cărora episcopii şi preoţii, în special, dar şi diaconii, sînt datori să înveţe pe credincioşi dreapta credinţă, predicînd mai ales în zilele de duminică. În mod deosebit se arată aceasta în canonul 19 Trulan unde se spune: «Întîistătătorii Bisericilor trebuie să înveţe, în toate zilele, şi mai ales în duminici, întreg clerul şi poporul dreapta credinţă, culegînd ideile şi judecăţile adevărului din dumnezeiască Scriptură, fără să treacă însă peste hotarele puse deja sau peste Tradiţia de Dumnezeu purtătorilor Părinţi. Şi dacă s-ar intîmpla vreo controversă în privinţa celor scrise, aceasta să nu se interpreteze altfel decît precum au arătat luminătorii şi învăţătorii Bisericii în scrierile lor; şi să se laude mai bine în acestea, decît exprimînd părerile lor; ca nu cumva fiind neînvăţaţi să greşească de la ceea ce se cuvine. Pentru că poporul, cunoscînd prin învăţătura sus-zişilor părinţi atît cele bune şi de dorit, cît şi cele nefolositoare şi de lepădat, îşi va îndrepta viaţa spre mai bine şi nu va fi prins de patima ignoranţei, şi luînd aminte la învăţătură, se va îmbărbăta să nu păţească ceva rău şi de frica muncilor iminente îşi va pregăti mîntuirea sa» (can. 19, VI ec.).

Unele canoane prevăd chiar pedepse cu afurisirea sau suspendarea ori oprirea de la slujirea sacerdotală, precum, în cazuri mai grave, şi caterisirea pentru episcopii sau presbiterii care nu învaţă poporul şi pe ceilalţi clerici, dreapta credinţă (can. 58 ap; 2, I ec.; 19 Laod.; 19 VI ec.; 71, 121, 123 Cart.).

Astfel, în can. 58 ap., se dispune: «Episcopul sau presbiterul nepurtînd grijă de cler sau de popor, şi neînvăţîndu-i pe ei dreapta credinţă,

să se afurisească; iar persistînd în neglijență și lenevie să se caterisească»; iar în can. 2 I ec., se arată că datorită faptului că: «multe, sau din nevoie sau altminterea, la stăruința oamenilor — s-au făcut — împotriva canonului bisericesc, încît oamenii venind de curînd de la viața păgînească la credință și după ce s-au catehizat puțin timp, s-au adus îndată la baia duhovnicească și deodată cu botezarea se promovau la episcopat sau prezbiterat, bine s-a socotit ca de acum înainte să nu se mai întîmple așa ceva; pentru că trebuie timp celui ce se catehizează, și după botez, mai multă cercare. Iar dacă, trecînd timp, s-ar afla vreun păcat sufletesc la persoana aceea, și s-ar vădi de către doi sau trei martori, unul ca acela să înceteze din cler. Iar cel ce ar face împotriva acestora se va periclita în privința apartenenței lui la cler, ca unul, care s-a ridicat împotriva marelui sinod». Părinții de la Cartagina sancționează pe toți episcopii care-și neglijează pe credincioșii lor (can. 71, 121, 123 Cart.), pe care trebuie să-i învețe dreapta credință (can. 19, VI ec.).

Cît privește modul de a predica și conținutul predicii can. 19 VI ecumenic dispune în felul următor: «Întîistătătorii Bisericilor trebuie să învețe în toate zilele și mai ales în Duminici întreg clerul și poporul în cuvintele dreptei credințe, culegînd ideile și judecățile adevărului din dumnezeiasca Scriptură...»

În privința locului pe care îl avea predica în cadrul cultului, prin veacul III și IV, canonul 19 al sinodului din Laodiceea prevede că ea trebuie rostită chiar la începutul slujbei, adică al Sf. Liturghii, după citirea apostolului și a evangheliei.

Alte rînduieli canonice interzic sub sancțiuni ca clericii dintr-o anumită unitate bisericească, inclusiv episcopii, să predice în alte unități bisericești, care nu țin de ei, fără știrea și învoirea slujitorilor din fruntea acestor unități. Pentru însuși episcopul care ar încălca această rînduială se prevede pedeapsa «încetării din episcopie», adică fie a suspendării, fie a depunerii, iar în cazuri grave chiar a caterisirii acestuia (can. 35 ap.; 2, 11, Sard.; 20, VI ec.).

Pentru săvîrșirea acestei lucrări de propovăduire a cuvîntului prin predică în cadrul cultului, a fost și este îngăduit să fie angajați și simpli creștini sau laici, care au însușirile trebuitoare, dar aceasta numai cu aprobarea clerului, în genere, sau a episcopului, în special. Astfel este interzis mirenilor să predice sau să învețe în public, sub sancțiunea afurisirii pe patruzeci de zile (can. 64, IV. ec.). Este apoi cu desăvîrșire interzis să predice femeile în biserică (can. 70, VI ec.).

În privința încuviințării care li se poate da laicilor de a predica există numeroase alte rînduieli și exemple din viața Bisericii, vechi și de mai tîrziu, care restrîng sau lasă mai largă libertatea pe seama ierarhiei de a aprecia și reglementa modul în care pot fi și ei folosiți sau admiși să predice, așa cum au fost nu numai admiși, ci angajați de-a dreptul și în lucrarea catehetică ca și în aceea didactică sau de învățămînt teologic din vremurile cele mai vechi pînă astăzi, neexistînd incompatibilitate între starea laică și lucrarea prin care se exercită puterea învățătorească în Biserică.

Principiul general care s-a aplicat în această privință a fost acela exprimat prin canonul 26 Laodiceea, prin care se dispune că lucrarea omiletică nu o pot săvîrși decît persoanele autorizate de episcop în acest scop.

În Biserica Ortodoxă Română, Sfîntul Sinod a dispus într-o hotărîre din 1950, ca în biserică să se predice regulat în duminici și sărbători, după sfînta Evanghelie și la sfîrșitul liturghiei, la locul potrivit, și anume, să se facă o omilie exegetică, cu respectarea regulilor ermineutice, prin care să se prezinte mai explicit, pe înțelesul tuturor — dacă este cazul — textul pericopei evanghelice citite în biserică în ziua respectivă. La locul potrivit, să se facă omilie tematică, încadrată în ciclul de predici, potrivit sărbătorii, sau să se citească cazania zilei (omilia exegetică pe tema pericopei evanghelice sau omilia tematică). Materialul omiletic, predici la duminici și sărbători, și pe teme, se publică cu regularitate în periodicele bisericești. Indicele privind predicile publicate în periodicele Bisericii Ortodoxe Române va putea servi ca material informativ și bibliografic, cu privire la materialul omiletic publicat.

3. Adîncirea adevărurilor de credință prin cateheză

Cu privire la cateheză, există dispoziții canonice și rînduieli practice bisericești, pe baza cărora, această îndatorire precum și dreptul corespunzător, revin mai întîi clerului, adică slujitorilor bisericești care fac parte din preoția de instituire divină.

Cele mai multe rînduieli în această privință, s-au născut practic, pe baza trebuințelor ce s-au ivit în biserică, în legătură cu catehumenii, adică cu cei care trebuiau pregătiți, spre a primi Sfîntul Botez și a deveni astfel membri ai Bisericii. Modul în care se desfășura lucrarea de catehizare a persoanelor din această categorie, a fost foarte variat, dar pentru uniformizarea lui, sau pentru reglementarea lui unitară, el a fost încredințat numai acelor persoane pe care le designa episcopul (can. 26 Laod), persoane dintre care au făcut parte și diaconițele. Exista însă și o categorie specială de slujitori bisericești rînduiți pentru această treabă sub numele de cateheți, precum și diverse alte persoane corespunzătoare.

După rînduielile privitoare la lucrarea aceasta printre catehumeni, amintim pe acelea care îl obligă pe preot de a catehiza pe credincioșii de toate vîrstele, tineri și vîrstnici, de ambele sexe (can. 10, VII ec.), precum și pe cele privitoare la îndatorirea de a-i catehiza pe ereticii care urmează a fi primiți în Biserică (can. 7 II ec.; 95 VI ec.).

În canonul 10 VII ec., Sfinții Părinți, pornind de la constatarea că unii clerici — nesocotind rînduiala canonică — își părăsesc parohiile, îndrumă spunînd că «mai bine va fi, ca unii ca aceștia, să învețe pe copii și pe casnici, citindu-le lor dumnezeieștile Scripturi, căci pentru aceasta au și primit preoția»; în canonul 7 II ec. și 95 VI ec., se arată

că pe cei ce vin la biserică, «să-i catehizăm și să-i punem să petreacă timp îndelungat în biserică și să asculte Scripturile și apoi îi botezăm».

Cu această formă de executare a puterii învățătorești nu aveau nici o legătură vechile școli teologice, numite «școli catehetice», și anume vestitele școli teologice din Alexandria, Antiohia, Cezareea Palestinei etc., care erau școli superioare, iar nu școli de nivel elementar-catehetic.

În afară de cler și de slujitorii bisericești — în general — în lucrarea de catehizare au intrat dintru început și laicii cu pregătirea necesară, fiecare dintre aceștia fiind liberi să organizeze mici școli, cursuri, sau cercuri de învățămînt catehetic, după modelul școlilor păgîne particulare din vremea de început a lucrării Bisericii. Autoritatea bisericească este liberă să angajeze în această lucrare orice persoană pe care o socotește aptă și potrivită prin pregătirea și prin ținuta ei, indiferent dacă face parte din starea clericală, din cea laică sau din cea monahală.

În fiecare Biserică, modul în care se face catehizarea este stabilit după trebuințe și posibilități, de către Sinodul Plenar al Bisericii respective, și el poate fi schimbat și adaptat mereu.

În Biserica Ortodoxă Română, învățămîntul catehetic, îndatorire specială a clericilor, prevăzută în articolul 134 din Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române, este organizat printr-o hotărîre din 5 octombrie 1950 a Sfîntului Sinod, publicată în revista «Biserica Ortodoxă Română», 1950, nr. 10—12, p. 492—493, care stabilește timpul, locul și modul în care trebuie să se facă catehizarea, precum și îndatorirea clerului de a catehiza cu regularitate și după un plan anumit, și anume: în biserică, la sfîrșitul sfintelor slujbe, în zilele de duminică și în alte zile de sărbătoare, ca și în alte zile de peste săptămînă (de ex. vinerea), stabilite prin hotărîre a Sfîntului Sinod, pentru toate categoriile de credincioși. Hotărîrea a fost întărită și în 1983, stabilindu-se și programa de învățămînt religios catehetic. Catehismele mai mari și mai mici, precum și cărțile de învățătură, cărțile de religie, Mica Biblie și catehezele model publicate în periodicele bisericești, servesc ca manuale sau ca materiale îndrumătoare pentru lucrarea catehetică sau de învățămînt religios.

4. Păstrarea și transmiterea învățăturii de credință prin școlile de învățămînt teologic

Pentru adîncirea învățăturii de credință ca și pentru formarea slujitorilor Bisericii, s-au organizat felurite forme de învățămînt religios și teologic, începînd din Biserica veche și pînă astăzi. Precum s-a mai spus, din acest învățămînt a făcut parte și cel catehetic adică învățămîntul de nivel elementar, dar alături de acesta a existat — chiar de la început — un învățămînt de nivel superior, menit să adîncească înțelesul adevărurilor de credință și să formeze slujitori ai Bisericii, cînd era cazul.

Să vedem — pe scurt — cum a apărut acest învățămînt și care sînt etapele pe care le-a parcurs el în decursul istoriei, atît în întreaga Biserică, în genere, cît și — în special — în Biserica noastră.

În primele zile ale propagării creștinismului, credința mărturisită în Hristos era singura condiție de intrare în Biserică (Fap. Ap. 2, 38). Cu timpul s-a simțit nevoia instrucției catehetice condusă și supravegheată de Biserică prin cateheți (pentru primirea numeroșilor catehumeni).

Catehizația — învățămîntul de credință, dezvoltat în școli catehetice — Ierusalim (Ciril, Alexandria, Edesa etc. — nu reprezintă însă un învățămînt creștin originar, ci o ramificație inferioară a acestuia, mai ales pentru cei nebotezați, paralel cu învățămîntul ce se da creștinilor prin didascali.

Din activitatea didascalilor s-au dezvoltat școlile teologice. Apariția lor se datorează inițiativei particulare a mai multor filosofi păgîni, care — îmbrățișînd creștinismul — au continuat activitatea didascalică, înființînd primele școli pentru învățămîntul teologic. Istoria ne păstrează urma unor astfel de școli conduse de apologeții Iustin Martirul și Filosoful (Roma), Tațian, Athenagora (Athena), Teodot (Roma), Epigonius, Clement și Sabelius (Roma), Praxeas (Asia Mică, Roma, Cartagina), născute în chip spontan în veacul II datorită atacurilor sistematice venite din partea filosofilor păgîni : Cels, Lucian de Samosata, Porfiriu, ș.a.

Informații mai amănunțite avem despre școala teologică din Alexandria, întemeiată sau cel puțin reorganizată de Panten (180—200), foarte înfloritoare sub Clement și Origen, și despre alte școli din Orientul creștin. Școala din Cezareea Palestinei e opera lui Origen (203—231), întemeiată după alungarea lui din Alexandria (232).

O seamă de cercetători amintesc de existența unor școli teologice în Cezareea Capadociei, Ierusalim, Skitopolis, Constantinopol, Pamfilia, Edesa și Nisibi, fără să aducă pentru toate dovezi îndestulătoare. Dovezi avem despre un început de învățămînt teologic în Edesa (Mesopotamia) unde preda lecții (veac. II—III) gnosticul Bardesanes și unde mai tîrziu Lucian de Antiohia audiază expunerile exegetice ale unui oarecare Macarie.

Edictul de la Milan (313, Constantin și Licinius), punînd capăt persecuțiilor, redă Bisericii libertatea de manifestare, oferindu-i astfel și posibilitatea să-și organizeze felurite forme de învățămînt religios și teologic în scopul precizării și adîncirii învățăturii de credință ca și pentru formarea slujitorilor bisericești, începînd de la învățămîntul elementar catehetic, pînă la un învățămînt superior, universitar.

Dezvoltarea învățămîntului religios teologic, a cunoscut, în cadrul Imperiului Bizantin, diferite etape în dezvoltarea sa, începînd de la școlile catehetice și pînă la Școala Superioară sau Universitatea din Constantinopol, înființată la anul 425, și pînă la facultățile și instituțiile de grad universitar din vremea noastră, care continuă acest învățămînt teologic în toate Bisericile Ortodoxe.

În privința existenței primelor școli teologice românești avem puține informații. Primele școli de acest fel au funcționat pe lîngă episcopii și mînăstiri. În aceste școli se cultiva știința de carte și se formau candidații la preoție. Școli medii — seminarii teologice — și superioare — academii, facultăți și institute de grad universitar, — apar tîrziu. Începutul îl găsim în Academia Mihăileană din veacul XVII și continuată în veacul trecut prin seminariile teologice și facultățile de teologie, în cadrul Universității din Iași (1860) și a Universității din București (1864). În Ardeal, școlile teologice iau ființă la Făgăraș (1657), Blaj (1754), Sibiu (1787, 1811), Arad (1822).

În vremea noastră Bisericile Ortodoxe au școli proprii: școli de cîntăreți, seminarii teologice, instituții teologice de grad universitar, academii teologice, duhovnicești, facultăți teologice, etc.

Biserica Ortodoxă Română dispune azi de un învățămînt teologic propriu, organizat pe trei niveluri: școli de cîntăreți, seminarii teologice și institute teologice de grad universitar, în care se adîncește și se promovează învățătura de credință a Bisericii creștine a Răsăritului, și se pregătesc viitorii clerici și slujitori bisericești. Organizarea și funcționarea acestor școli teologice se face pe baza Statutului de Organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, a Regulamentului învățămîntului teologic și a Regulamentului internatelor teologice, elaborate de Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, pe baza prevederilor articolului 116 din Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române, cu respectarea legilor Statului.

Organizarea procesului de învățămînt în vederea pregătirii personalului bisericesc și recrutarea corpului didactic, se face după criterii asemănătoare cu cele privitoare la învățămîntul public pentru școlile de grad corespunzător din sectorul de stat (art. 117 St.).

Jurisdicția canonică și supravegherea respectării învățăturii dogmatice, precum și îndrumarea și controlul învățămîntului și al gestiunii, în școlile pentru pregătirea personalului bisericesc de orice grad, aparțin organelor de conducere ale Bisericii, determinate prin Statut și Regulament (art. 118 St.). Candidații la preoție, după absolvirea școlilor teologice, sînt supuși unui examen de capacitate prin care se cercetează chemarea spre preoție și devoțiunea pentru misiune, și se verifică capacitatea de a utiliza practic, în viața pastorală, potrivit cerințelor vremii, cunoștințele dobîndite în instituțiile de învățămînt, potrivit prevederilor articolului 3 din Regulamentul pentru numiri și transferări.

D. LUCRAREA DE APĂRARE A ADEVĂRURILOR DE CREDINȚĂ

Credința a fost totdeauna apărată de cei ce o mărturisesc prin cuvînt și faptă. Apărarea credinței la început s-a făcut prin predici cu caracter apologetic, de apărare, și apoi prin discuții publice, între creștini și necreștini. Astfel de discuții au fost și s-au purtat și între Sfinții Apostoli și păgîni sau necredincioși, și apoi, între apologeții creștini și filozofii păgîni, din care au rezultat și ni s-au păstrat apologiile Sfinților Părinți, cum este aceea a Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful, și a celorlalți apologeți cunoscuți de istoria bisericească. Din pricina tulburărilor ce se produceau în Biserică, discuțiile publice au fost interzise cu desăvîrșire, îndeosebi în timpul iconoclasmului, cînd astfel de discuții se transformau adesea în acte de revoltă împotriva măsurilor luate de autoritatea publică cu privire la scoaterea icoanelor din biserică, interzicerea cultului morților ș.a. Și astăzi, mai apar astfel de discuții, povocate îndeosebi de sectari, dar numai acolo unde preoții sînt slab pregătiți, cu toate că astfel de discuții publice ce produc iritări sînt interzise în biserică.

Prin cuvînt, fie el rostit de la amvoane, sau în fața celor necredincioși — prin discuții —, fie așternut în scris, credința creștină a fost apărată de apologeții de totdeauna și de pretutindeni, care — prin apologiile lor — au opus atacurilor necreștinilor sau ereticilor, argumente convingătoare despre adevărul pe care-l propovăduiau și-l apărau. Activitatea mai intensă a acestora, s-a simțit necesară mai ales în epoca de început a creștinismului, în vremea în care creștinismul se confrunta cu concepțiile religiilor politeiste.

În vremea noastră credința este apărată față de atacurile prozelitismului sectar prin predici apologetice antisectare. Mijloacele și metodele de apărare sînt aceleași și azi, ca și la începutul creștinismului. Sectarii sînt considerați azi toți cei ce au părăsit Biserica din anumite motive și au îmbrățișat diferite învățături greșite, retrograde, antiumane și antisociale. Pentru readucerea acestora la Biserică se pot utiliza azi și alte mijloace decît predica și discuțiile libere, cum sînt materialele publicate în revistele teologice sau periodicele bisericești, în care sînt inserate articole și studii de apărare a credinței. Se pot întrebuința apoi și mijloacele moderne de informare, cum sînt fotografia, telefonul și televiziunea.

Marii dascăli și cuvîntători ai Bisericii de ieri și de azi, au fost și sînt, în același timp, și remarcabili apologeți ai adevărului de credință. Unii dintre aceștia pentru activitatea și viața lor s-au bucurat de mare cinste, fiind trecuți chiar și în rîndul sfinților.

Adevărul de credință a fost apărat și prin modul de viață al drept credincioșilor creștini, adică al acelora care au transpus în viață învățătura de credință ortodoxă. Pentru viața lor, deosebită, unii dintre aceștia au fost trecuți în ceata drepților și a sfinților. Sfinții ca trăitori după învățătura de credință a Bisericii, au fost luați drept model de viață și, prin aceasta, au contribuit la întărirea credinței celor de o credință cu ei, dar în același timp au constituit și stavile de netrecut în calea acelora care nu recunoșteau ca adevărate învățăturile creștine ortodoxe. Faptul acesta a făcut ca mulți dintre sfinții Bisericii să sfîrșească cu moarte de martir, ei nelăsîndu-se învinși de atacurile date de cei necredincioși. Moartea martirică n-a dus la slăbirea credinței, ci dimpotrivă, la întărirea și apărarea ei. Martirii sînt ostașii de avangardă ai creștinismului, căzuți eroic pe cîmpurile de luptă, pe frontul credinței. Aceștia, luptînd — prin moarte — au învins, cîștigînd cununa fericirii în cerurile veșniciei. Exemple se pot da începînd cu Sfinții Apostoli, Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful, Sfîntul Ioan Gură de Aur ș.a.

În afară de aceste acte individuale de apărare a credinței, istoria Bisericii mai înregistrează și acte ale autorității Bisericii, cum sînt Hotărîrile Sinoadelor Ecumenice sau particulare prin care se iau atitudini ferme față de învățăturile greșite ale ereticilor și schismaticilor. Hotărîrile Sinoadelor Ecumenice sau locale nu sînt altceva decît acte de apărare a dreptei credințe. Fixarea în scris a dogmelor și apărarea învățăturii dogmatice a Bisericii formulată în dogme sau hotărîri sinodale constituie forma cea mai autorizată de apărare a învățăturii Bisericii, prin faptul că aceasta (învățătura de credință) era astfel ferită de alterare și se păstra într-o formă oficială și autentică.

Acțiunea de apărare a dreptei credințe, față de cei rătăciți de la credință, s-a dus permanent de către Biserică și ea face parte integrantă din activitatea învățătorească a acesteia de totdeauna și de azi.

Întotdeauna ca și azi însă, cele mai bune mijloace de apărare a dreptei credințe sînt cele de zidire pozitivă sufletească, care încălzesc și țin mereu treaz pe credincios și îl apără de abateri de la dreapta credință sau chiar de a participa la discuții care l-ar îndepărta, l-ar rătăci, l-ar duce pe căile pierzaniei.

Cînd se produc spărturi în corabia Bisericii, mai ales din lipsa de pregătire și comportare a preotului se impune a se lua măsuri imediate din partea autorității, de îndrumare a acestora prin cursuri de scurtă durată, cum se fac de obicei în Biserica noastră, pe teme precise, sau chiar de înlocuire cu alți preoți bine pregătiți, care prin cunoștințele lor temeinice, și mai ales prin viața lor morală, prin trăirea în mod pozitiv a învățăturii de credință adevărată, pentru ca astfel prin exemplul ce-l oferă, să contribuie în mod efectiv și pozitiv la zidirea interioară a păstoriților, ca aceștia să devină prin viața lor și credința lor, stavilă redutabilă și de netrecut în fața atacului prozelitist sectar.



II

ACTIVITATEA SFINȚITOARE, LUCRAREA DE SĂVÎRȘIRE A CELOR SFINTE. ADMINISTRAREA SAU EXERCITAREA PUTERII SFINȚITOARE SAU SACRAMENTALE

A. NOȚIUNEA DE ADMINISTRARE A PUTERII SFINȚITOARE

Administrarea puterii sfințitoare sau sacramentale constituie acea lucrare prin care se sfințește viața credincioșilor, administrîndu-se atît harul pe care-l împărtășesc Sfintele Taine, cît și acela pe care-l împărtășesc ierurgiile. Aceasta este lucrarea principală și ține de administrarea puterii sfințitoare. Ei i se mai adaugă și săvîrșirea unor alte lucrări, prin care se determina unele forme sau rînduieli pentru săvîrșirea lucrărilor sfinte, adică a Sf. Taine și a ierurgiilor.

B. ADMINISTRAREA SFINTELOR TAINE

Importanța deosebită a puterii sfințitoare constă mai ales în faptul că prin mijlocirea ei se conferă întreaga putere bisericească și anume prin săvîrșirea Sf. Taine a Hirotoniei, în cele trei trepte de instituire divină. De aceea ar urma ca în mod logic să ne ocupăm mai întîi de Sf. Taină a Hirotoniei. Cum, însă, pe de o parte Sf. Taină a Botezului este cea dintîi Taină care se împărtășește tocmai pentru ca cineva să devină membru al Bisericii și astfel să poată primi și alte Sfinte Taine, deci și pe aceea a Preoției sau a Hirotoniei, este evident că va trebui să ne ocupăm mai întîi de această Sfîntă Taină, adică de Sfînta Taină a Botezului. Apoi, pe de altă parte, pentru unele Taine există un număr mai mare de rînduieli canonice în legătură cu săvîrșirea lor, acestea producînd și mai multe efecte juridice, în timp ce, în legătură cu altele, există mai puține rînduieli canonice. Unele dintre ele fără efect juridic, adică primirea unora dintre Sf. Taine neavînd nici o urmare juridică, se impune ca îndată după sf. Botez să ne ocupăm de acele Sf. Taine în legătură cu care există cele mai puține norme sau rînduieli canonice și apoi să continuăm cu celelalte în ordinea volumului de rînduieli canonice, precum și de efecte juridice pe care le produc aceste Sf. Taine.

În temeiul celor spuse mai sus, după Sf. Taină a Botezului, ne vom ocupa de Sf. Taină a Mirungerii, apoi de Sf. Taină a Euharistiei și de aceea a Maslului, după care vor urma Sf. Taină a Pocăinței, Sf. Taină a Hirotoniei și Sf. Taină a Cununiei.

1. Administrarea Sf. Taine a Botezului

Administrarea Sf. Taine a Botezului, adică săvîrșirea acestei Sfinte Taine este primul act prin care se aplică puterea sfințitoare. Ea nu se aplică însă vreunui membru al Bisericii, ci unei persoane care încă nu face parte din Biserică și care, astfel, este situată în afara Bisericii. Deci în această privință, cea dintîi lucrare a puterii sfințitoare se aseamănă cu cea dintîi lucrare a puterii învățătorești, adică cu lucrarea misionară, căci aceasta nu se săvîrșește față de membrii Bisericii, oferindu-ne posibilitatea să constatăm că aplicarea mijloacelor puterii bisericești nu se face numai la realități din viața Bisericii, ci și la realități din afara Bisericii.

Normele canonice sau rînduielile, care trebuie să fie observate la săvîrșirea Sf. Botez, se împart în patru categorii și anume: în norme sau rînduieli privitoare la cei care au dreptul să săvîrșească Botezul; în norme privitoare la cei care pot primi Botezul; în norme privitoare la săvîrșirea Botezului însuși și în norme privitoare la efectele administrării Sf. Taine a Botezului.

a) Ce dispun aceste norme în privința săvîrșitorului Sf. Taine a Botezului? Ele prevăd că, în mod obișnuit, Sf. Taină a Botezului se săvîrșește de către episcop și de către presbiter, putînd fi ajutat nu numai prin prezență, ci și prin împreună lucrare harică de către diacon, iar în cazurile cînd nu este posibil să săvîrșească această Sf. Taină un episcop sau un presbiter, ea poate fi săvîrșită și de un diacon sau chiar și de către un laic, bărbat sau femeie, ori de un monah sau de o monahie, dacă aceștia sînt ei înșiși botezați în mod valid și nu sînt eretici. Dar, pe cînd însă episcopul și presbiterul au calitatea harică deplină de a săvîrși Sf. Taină a Botezului, toți ceilalți săvîrșitori posibili ai Botezului, au o calitate harică nedeplină, care-i îndreptățesc totuși ca în cazuri de necesitate să-l săvîrșească (can. 46—50 aj; 44—45 Sf. Nichifor Mărturisitorul).

În cazul cînd un botez este săvîrșit în condiții excepționale — din necesitate — de alt creștin decît de un episcop sau de un preot, el se socotește botez valid, prin iconomie, adică pe baza socotinței tradiționale și acceptată de întreaga Biserică, încă din vechime, că nu trebuie închisă nimănui ușa mîntuirii și că ceea ce lipsește cu ocazia săvîrșirii acestei Sf. Taine, celor care o săvîrșesc, fără a avea starea harică de episcop sau de presbiter, se împlinește prin lucrarea directă a Domnului care vrea ca tot sufletul să se mîntuiască (Ioan 17, 21). O dată săvîrșit botezul acesta de necesitate sau prin iconomie, se mai pot citi cel mult unele rugăciuni deosebite de către episcop sau de către presbiter. (Can. 46—50 ap.).

Nu au calitatea de a săvîrși botezul nici un cleric și nici un creștin care au căzut în erezie (can. 68 ap.). Au însă această calitate toți clericii, chiar dacă sînt supuși vreunei pedepse sau sînt opriți de la cele sfinte, ori chiar dacă sînt caterisiți, însă pentru alt motiv decît pentru erezie, căci prin erezie ei cad din har și își pierd calitatea de membri ai Bisericii, nemaiavînd astfel posibilitatea de a transmite sau de a mijloci transmiterea harului sfințitor pentru alții.

b) În privința primitorului Sf. Taine a Botezului, rînduielile tradiționale și canonice ale Bisericii prevăd că acesta poate fi orice ființă umană în viață, fie copil, fie adolescent, fie persoană, de orice vîrstă (can. 2, 14, I ec.; 78 Trul.; 19, 46 Laod.; 110 Cart.) și sex.

În cazul cînd persoanele care urmează a primi Sf. Botez sînt nevîrstnice și nu pot mărturisi ele însele credința creștină, trebuie să fie asistate de altă persoană dreptcredincioasă, care îndeplinește rostul de părinte sufletesc, garant, martor, tutore religios creștin al noului botezat, avînd față de persoana ce se botează exact o poziție asemănătoare cu aceea a părintelui, garantului, martorului sau a tutorelui în raporturile civile. Persoana aceasta se cheamă naș, iar față de el, persoana pe care o asistă la botez, dobîndește numele de fin și între ambele persoane, adică între naș și între fin, precum și între rudele de sînge ale acestora se stabilește o înrudire cu caracter religios care se numește nășie (can. 57 Trul.).

Nașii trebuie să fie creștini dreptcredincioși de preferat de același gen cu pruncul, valid botezați. Este interzis să fie nași cei nebotezați, cei eretici sau cei de alte confesiuni sau credințe religioase, pentru că ei trebuie să prezinte garanția atît că mărturisesc, la botezul finului lor, dreapta credință, cît și că îi vor da îndrumarea și sprijinul necesar de a crește și de a se forma în această credință.

În privința botezului copiilor, există alte norme canonice și anume: unele care impun îndatorirea de a fi botezați imediat copiii nou-născuți, dacă se află în primejdie de moarte (can. 38 Nichif. Mărt.), apoi altele care impun pedeapsa anatemei pentru cei care refuză să boteze copiii (can. 110 Cart.), precum și alte norme referitoare la copiii născuți din căsătorii mixte sau din părinți necreștini etc.

Chestiunea botezului copiilor a fost controversată în Biserica veche, dar ea a fost soluționată în mod pozitiv, pe cale practică și apoi prin canoane (can. 31, 56, VI ec.), stabilindu-se, în privința lor rînduiala care se păstrează pînă astăzi în Biserici.

De la sfîrșitul epocii apostolice și mai precis din epoca postapostolică s-a introdus rînduiala ca persoanele ajunse la starea conștiinței de sine, dacă își manifestau dorința de a primi botezul, să fie trecute prin mai multe trepte sau stări premergătoare Botezului și anume: mai întîi, să li se dea un nume creștinesc, apoi să fie supuși catehizării, adică să intre în categoria așa-zișilor catehumeni, în care trebuiau să petreacă un anumit timp, după rînduieli statornicite prin practică și chiar prin textul canoanelor (can. 14 I ec.). Abia după ce isprăveau catehumenatul, erau supuși exorcismelor și admiși să participe la sfintele slujbe, în cadrul cărora erau botezați (can. 7 II ec.).

O categorie aparte de candidați la botez o formau așa-numiții clinici, adică oameni bolnavi care zăceau. Aceștia erau botezați numai dacă erau destul de conștienți ca să-și exprime dorința de a primi Sf. Botez sau în cazul cînd acest lucru îl mărturiseau alte persoane, care îndeplineau — și în acest caz — rostul de nași (can. 45 Cart.). În privința lor existau o serie de restricții în ceea ce privește drepturile pe

care le dobîndeau în Biserică, restricţii legate şi de condiţia specifică a acestora şi anume de faptul că erau sau nu catehumeni, că erau sau nu eretici, etc. (can. 12 Neocez.; 47 Laod.; 45 Cart.; Vas. c. M.).

Altă categorie aparte o formau cei al căror botez nu era sigur. În cazul lor, fie că erau copii care nu puteau mărturisi că au fost sau nu botezaţi, fie că erau adulţi care nu aveau siguranţa că au primit un botez valid, Sf. Botez se săvîrşea folosindu-se o formulă deosebită prin care se face rezerva că Sf. Botez se săvîrşeşte numai dacă primitorul nu a fost botezat în mod valid (can. 72 Cart.; 84, VI. ec.).

Canoanele mai prevăd şi alte categorii de primitori ai Botezului, dintre care mai menţionăm — în mod special — pe eretici sau pe cei ce au primit Botezul de la eretici, căci ereticii sînt de două feluri sub acest raport, adică, unii care primiseră Botezul în mod valid şi deveniseră membri ai Bisericii, iar apoi au căzut în erezie, iar alţii care n-au primit Botezul Bisericii, ci numai botezul săvîrşit de eretici, adică un botez formal care nu i-a făcut părtaşi de harul Sf. Botez.

În cazul revenirii şi reprimirii în Biserică a celor din prima categorie, ei nu mai sînt rebotezaţi, ci li se cere doar să se lepede de erezie, dînd anatemei împreună cu Biserica toată rătăcirea şi mărturisind în scris credinţa pe care o mărturiseşte Biserica, după care sînt unşi cu Sf. Mir (can. 7 II ec.; can. 95, VI ec.).

În cazul celor din a doua categorie, însă, atît rînduielile bisericeşti tradiţionale, cît şi cele cuprinse în mai multe canoane, obligă sub pedeapsa caterisirii ca botezul lor să nu fie primit, iar cei aflaţi în această situaţie să fie botezaţi, pentru că în asemenea cazuri nu se repetă botezul, ci el numai se săvîrşeşte în chip valid asupra cuiva, care nu fusese botezat de fapt.

Iată ce dispun în această privinţă canoanele 46, 47 şi 68 ap.: «Episcopul ori presbiterul, dacă va admite botezul sau jertfa ereticilor poruncim să se caterisească» (can. 46 ap.); «Episcopul sau presbiterul, de va boteza din nou pe cel botezat după adevăr sau de nu va boteza pe cel spurcat de către necinstitorii de Dumnezeu, să se caterisească» (can. 47 ap.); «Cei ce sînt botezaţi de către eretici, nu pot fi nici credincioşi, nici clerici» (can. 68 ap.).

În acelaşi fel dispune şi canonul unic al sinodului de la Cartagina din anul 256, precum şi can. 1 al Sf. Vas. c.M. din care reţinem următoarele pasaje:

...«Nimeni nu se poate boteza afară de catoliceasca Biserică; fiindcă Botezul este unul şi se află numai în catoliceasca Biserică... Cele ce se săvîrşesc de eretici, mincinoase şi deşarte fiind, toate sînt fără valoare. Că nimic nu poate fi primit şi ales de Dumnezeu dintre cele ce se fac de aceia, pe care Domnul în Evanghelii îi numeşte vrăjmaşi şi potrivnici ai săi (Mat. 12, 30)» (can. 1 Cartag.); «Cei vechi au hotărît că botezul săvîrşit de eretici să se anuleze, iar al schismaticilor, ca al unora care sînt încă în Biserică, să se primească, iar cei ce sînt în adunări ilegale, îndreptîndu-se prin pocăinţa cuvenită şi prin convertire, să se împreune iarăşi cu Biserica... Părinţii au hotărît ca cei botezaţi de eretici ca de nişte mireni, venind la Biserică, să se curăţească din nou cu adevăratul Botez al Bisericii... Se cuvine să le redăm botezul lor... iar dacă cineva l-ar fi primit de la ei, acela venind la Biserică, să se boteze... Dar dacă aceasta ar fi piedica ordinii obşteşti, să se aplice iarăşi obiceiul şi să se urmeze Părinţilor, care au orînduit cele de cuviinţă pentru noi... Dar, negreşit să se dispună ca cei ce vin de la botezul acelora, să se ungă adică de credincioşi şi aşa să se apropie de Taine...» (Can. 1 Sf. Vasile cel Mare).

În fine, mai amintim că în canoane se cuprinde şi o dispoziţie care interzice botezarea celor morţi (can. 18 Cart.).

c) În privinţa săvîrşirii Sf. Botez rînduielile tradiţionale ale Bisericii au statornicit şi canoanele au confirmat, prin norme precise să se urmeze întocmai ceea ce a poruncit Domnul care le-a cerut Sfinţilor Săi Apostoli să săvîrşească Botezul în numele Sfintei Treimi, prin cuvintele: «Mergînd, învăţaţi toate neamurile, botezîndu-i pe ei în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh» (Mat. 28, 19). De asemenea, tot pe baza practicii şi a normelor canonice, s-a statornicit ca botezul să fie săvîrşit prin trei afundări (can. 50 ap.; can. 7 II ec.; 91 Vasile cel Mare).

O dată săvîrşit în mod valid, Botezul nu se mai repetă, adică este interzis a se repeta, sub pedeapsa caterisirii (can. 47. ap.; 48 Cart.).

Locul unde se săvîrşeşte Sf. Botez este biserica. Săvîrşirea lui în altă parte se poate face numai cu aprobarea episcopului, în caz contrar se prevede pedeapsa caterisirii (can. 31, 59 VI ec.; 12, I—II).

În privinţa ritualului botezului, canonul 91 al Sf. Vasile cel Mare dispune că trebuie să se procedeze mai întîi la binecuvîntarea apei, a untdelemnului şi a celui ce vine la botez, apoi la lepădarea de satana, la ungerea cu untdelemn şi în cele din urmă la săvîrşirea Botezului propriu-zis, prin afundarea de trei ori în apă, rostindu-se formula consacrată.

d) Normele care se ocupă de efectele Botezului, arată că cel botezat devine membru al Bisericii sau dobîndeşte ceea ce s-ar putea numi cetăţenia bisericească, devenind astfel subiect de drepturi şi de îndatoriri în cadrul societăţii religioase creştine, care se numeşte Biserică. În această calitate şi numai în această calitate, el poate primi şi celelalte Sf. Taine şi ierurgii ale Bisericii.

Botezul administrat în mod valid nu se mai repetă sub pedeapsa caterisirii (can. 47 ap.; 48 Cart.), pentru că efectul principal al botezului, care este ştergerea păcatului originar, nu se pierde. Nici chiar prin căderea în erezie nu se mai recade în starea de păcat originar.

În legătură cu această chestiune, se pune şi o foarte delicată problemă, şi anume aceea de a se şti, de ce şi cum se face că cei născuţi din creştini botezaţi în mod valid, se nasc totuşi cu păcatul originar, deşi pare firesc să nu fie aşa, adică să nu se mai nască fiinţe care poartă povara păcatului originar din părinţi care s-au curăţit de acest păcat prin Taina Sfîntului Botez.

Pentru soluționarea acestei probleme trebuie avute în vedere următoarele lucruri :

— Întocmai ca și în cazul altor Sf. Taine, inclusiv Taina Sf. Hirotonii, harul care se dobîndește prin Sf. Botez este individual și produce efecte strict limitate la persoana care îl primește.

— Precum harul primit prin orice altă Sfîntă Taină nu poate fi transmis urmașilor, tot așa și harul primit prin Sfîntul Botez nu poate fi transmis ereditar.

După cuvîntul Scripturii, în Adam au păcătuit toți oamenii, iar în Iisus Hristos s-au mîntuit toți oamenii, această mîntuire are caracter general sau obiectiv, de care nu se poate împărtăși în mod normal decît fiecare persoană în chip individual, adică începînd lucrarea de însușire a mîntuirii prin însăși Taina Sfîntului Botez adică tocmai prin ștergerea păcatului originar.

Sfînta Taină a Botezului este necesară tocmai pentru ștergerea păcatului originar, deoarece mîntuirea obiectivă săvîrșită de Domnul nu-l restaurează pe om în starea de dinainte de păcat — «posse non mori» — ci, cu vina păcatului, care se șterge numai prin însușirea mîntuirii subiective care începe prin Botez.

— În fine, chiar peste putința noastră de înțelegere, cuvîntul Sfintei Scripturi arată clar că toți oamenii se nasc cu acest păcat.

Din considerentele acestea, este evident că efectul Sfîntului Botez nu depășește starea persoanei care-l primește și nu se extinde asupra urmașilor săi, care — prin urmare — se nasc și ei cu păcatul originar.

Cu privire la efectele Sfîntului Botez, mai amintim că în cazul împărtășirii acestei Sfinte Taine celor bolnavi, sau așa-numiților clinici, respectivii sînt opriți de a deveni clerici (can. 80 Ap.; 2 I ec. 12 Neocez.; 3 Laod.; 10 Sard.).

2. Administrarea Sfintei Taine a Mirungerii

Săvîrșitorii Sfintei Taine a Mirungerii sau a Hrismei sînt episcopul și preotul. Nici un alt membru al clerului și nici un simplu laic creștin nu au dreptul să administreze această Sfîntă Taină.

Pentru rațiuni pastorale și pentru a da posibilitate copiilor să-și însușească elementele credinței, în Biserica Apuseană, s-a introdus, ca o inovație, rînduiala potrivit căreia, ungerea cu Sfîntul Mir este rezervată numai episcopului, preotul putînd-o săvîrși numai cu autorizația acestuia, în cazuri excepționale sau pe răspundere proprie, atunci cînd nu-i permit împrejurările să obțină încuviințarea episcopului.

Cei îndreptățiți să primească Sfînta Taină a Mirungerii sînt numai cei botezați în mod valid. Aceștia pot fi de orice vîrstă, dar de două feluri, și anume : dreptcredincioșii, cei care se află în Biserică, și ereticii care se reîntorc la Sfînta Biserică pe care o părăsiseră după ce primiseră în sînul ei botezul valid.

În cazul celor dintîi, Mirungerea se administrează îndată după botez. Romano-catolicii — cum am mai spus — au introdus, ca o inovație, rînduiala de a administra Sfînta Taină a Mirungerii sau confirmațiunea abia după ce cel botezat a împlinit vîrsta de 14 ani sau 7 ani în caz de necesitate, după o prealabilă instruire religioasă. Protestanții nu recunosc caracterul de Taină al Mirungerii. Confirmațiunea are la ei caracterul de simplă ceremonie religioasă, cu scop pedagogic-educativ, pe care o săvîrșesc la vîrsta de 14 ani, după o prealabilă instruire religioasă a celor botezați anterior.

În cazul celor din a doua categorie, Mirungerea se administrează numai după ce ei se leapădă de erezie și dau «libel» adică declarație scrisă că mărturisesc credința pe care o mărturisește Biserica. În cazul acestora, ungerea cu Sfîntul Mir se repetă, lucru ce nu este oprit, ci chiar poruncit de asemenea situații de către sfintele canoane (can. 7 II ec.; 95 VI ec.; 7 Laod.; 1 Vasile cel Mare).

La administrarea Sf. Taine a Mirungerii se folosește Sfîntul și Marele Mir, a cărui sfințire este rezervată episcopului (can. 6 Cart.), dar obiceiul a schimbat această rînduială canonică cu aceea că dreptul de a sfinți Marele Mir este rezervat numai întîistătătorilor Bisericilor autocefale sau altor ierarhi de grad superior, ca mitropoliți sau episcopi cărora li s-a recunoscut sau conferit acest drept în chip de privilegiu. Într-o vreme patriarhul ecumenic a încercat să-și rezerve acest drept pentru întreaga Biserică Ortodoxă.

În ce privește vîrsta la care se administrează Sf. Taină a Mirungerii, nu există altă rînduială decît aceea că ea se poate administra la orice vîrstă sau la vîrsta la care se administrează și Sf. Botez pentru că s-a statornicit încă din Biserica veche, practica administrării ei îndată după Sf. Botez. În Biserica Apuseană, adică la cea Romano-catolică, Mirungerea se administrează de obicei la vîrsta de 14 ani sau mai devreme, însă nu sub vîrsta de 7 ani, adică sub vîrsta la care cei botezați se socotesc apți să-și însușească minimele cunoștințe de catehism creștin. Aceeași practică se observă și la confesiunile protestante.

Locul în care se săvîrșește Sf. Taină a Mirungerii este acela în care se săvîrșește și Sf. Taină a Botezului, adică, în mod obișnuit, biserica sau locașul de închinăciune și — în mod excepțional — orice alt loc în care se poate săvîrși Botezul.

Menționăm că în canoane și anume chiar într-un canon din veacul IV (can. 7, II ec.), și apoi într-un canon din veacul VII (can. 95, VI ec.) ni s-au păstrat atît formula care se rostește la administrarea Sf. Taine a Mirungerii, precum și indicarea modului în care aceasta se administrează, începîndu-se prin ungerea cu Sf. Mir a frunții celui care primește această Sf. Taină și continuîndu-se cu celelalte membre ale corpului, așa cum se face și astăzi. Iată textul canonului respectiv :

«Cei care dintre eretici se întorc la ortodoxie... îi primim după următoarea rînduială și obicei... pe mireni ...îi primim după ce vor da scrisori și vor anatemiza tot eresul, care nu învață ca sfînta, catoliceasca și apostoleasca Biserică a lui Dumnezeu și pecetluindu-i adică ungîndu-i mai înainte cu Sf. Mir pe frunte, pe ochi, și pe nări, și pe gură, și pe urechi, și pecetluindu-i zicem : Pecetea darului Sf. Duh ; pe cei care se botează cu o singură afundare... îi primim ca pe Eleni : adică în ziua primă îi facem creștini (li se dă nume creștin) în a doua, catehumeni, apoi în a treia îi supunem exorcismului suflînd de trei ori

în față și în urechi, și așa îi catehizăm, și îi punem să petreacă timp îndelungat în Biserică și să asculte Scripturile și apoi îi botezăm» (can. II ec.; can. 95, VI ec.).

Sf. Taină a Mirungerii nu produce efecte juridice pentru cei cărora li se administrează îndată după Sf. Botez, ci numai pentru cei cărora li se administrează, dacă se reîntorc la Biserică de la erezie, adică de la unele erezii mai puțin grave, întrucît aceștia își pierduseră prin căderea lor de la credință calitatea de membri ai Bisericii, iar această calitate și-o redobîndesc după ce revin la Biserică, abia prin ungerea lor cu Sf. Mir. Deci, în cazul acestora, efectul juridic al Tainei Mirungerii este redobîndirea calității de membru al Bisericii.

Datorită acestei practici, adică, datorită faptului că pentru redobîndirea calității de membru al Bisericii, în cazul celor ce revin la Biserică de la erezie, se administrează Sf. Taină a Mirungerii, al cărei efect este reîncorporarea deplină în Biserică a celor de această categorie, s-a ivit părerea greșită că spre a deveni cineva membru deplin al Bisericii, nu este suficientă Sf. Taină a Botezului, ci este absolut necesară și Sf. Taină a Mirungerii. Este adevărat că aceasta întărește pe cel botezat în viața sa spirituală și religioasă, însă ea nu constituie o Taină suplimentară a Sf. Botez, fără de care singură Taina Sf. Botez nu și-ar produce efectele în chip deplin, așa încît oricine a primit Sf. Botez devine cu adevărat membru deplin al Bisericii, cu toate drepturile, iar nu membru provizoriu, nedeplin sau minor.

3. Administrarea Sf. Taine a Euharistiei

Săvîrșitorii Sf. Taine a Euharistiei sînt episcopii și presbiterii, nici într-un caz diaconii și cu atît mai puțin credincioșii laici sau monahii.

Cei îndreptățiți să primească Sf. Taină, ca împărtășanie sau cuminecătură, sînt numai credincioșii creștini botezați în mod valid, care au primit dezlegare de păcate prin Sf. Taină a Mărturisirii.

În Biserica veche s-a admis excepția ca și unii catehumeni aflați în primejdie de moarte sau în stare de boală gravă să poată primi Sf. Împărtășanie (can. 13, sin. I ec.; 6 Ancira; 7 Cartagina; 73 Vasile cel Mare; 2, 3 Grigore de Nissa; 9 Nichifor Mărt.). Nu este îngăduit ca această Sf. Taină să se dea trupurilor celor morți (can. 83 sin. VI ec.; 18 Cart.).

Potrivit canonului 13 al sin. I ec., Sf. Euharistie se împărtășește și celor excomunicați sau aflați sub alte pedepse bisericești care-i opresc de la împărtășanie, însă numai în cazurile că aceștia se găsesc aproape de obștescul sfîrșit. Iată textul foarte grăitor al acestui canon: «Iar pentru cei ce pleacă din viață (muribunzi) să se observe și acum legea veche și canonicească, încît dacă pleacă cineva să nu se lipsească de merindea cea mai de pe urmă și cea mai necesară... cel ce pleacă cerînd a se împărtăși de Euharistie, episcopul după examinare să-i dea din prosforă» (can. 13, I ec.).

Sf. canoane mai prevăd că și anumiți eretici, reîntorcîndu-se la Biserică, puteau fi reprimiți și deci puteau redeveni membri deplini ai ei, numai după ce primeau Sf. Împărtășanie (can. 95, VI ec.).

Primitorii deplin îndreptățiți ai aceste Sf. Taine sînt numai creștinii valid botezați, adică aceia asupra calității cărora de membri ai Bisericii nu există îndoială. Pentru împărtășirea acestora există reguli sau rînduieli potrivit cărora unii se pot împărtăși mai des, avînd chiar această îndatorire, iar alții mai rar. Cei ce sînt datori a se împărtăși mai des sînt slujitorii Sf. Taine, adică în primul rînd preotul și diaconul, precum și toți ceilalți membri ai clerului care nu fac parte din preoția de instituire divină. Aceștia au datoria de a se împărtăși la fiecare Sf. Liturghie, potrivit canonului 8 apostolic care dispune astfel: «Dacă vreun episcop, sau presbiter, sau diacon sau oarecare din catalogul ierarhicesc, săvîrșindu-se Sf. Jertfă, nu se va împărtăși, să spună pricina și, de va fi binecuvîntată, să aibă iertare, iar dacă nu o va spune, să se afurisească ca unul care s-a făcut vinovat de demoralizarea credincioșilor și a produs bănuiala asupra celui ce a săvîrșit-o ca și cînd nu ar fi săvîrșit-o după rînduială». Se înțelege că avînd această îndatorire, slujitorii Bisericii trebuie să îndeplinească și celelalte condiții canonice, spre a se putea împărtăși, existînd, precum arată textul canonului citat, și posibilitatea de a sluji fără să se împărtășească, dacă pentru aceasta se poate invoca un motiv justificat.

În privința celorlalți creștini, canonul 9 ap. prevede că au îndatorirea de a se împărtăși ori de cîte ori asistă la Liturghie. Se înțelege însă că numai în cazul cînd îndeplinesc condițiile morale și religioase spre a putea primi cu vrednicie această Sf. Taină, pentru că, potrivit cuvintelor Sf. Apostol Pavel, cel ce se împărtășește cu nevrednicie, acela «își mănîncă și își bea osîndă, nesocotind trupul Domnului» (*I Cor. II, 29*).

Pe tema aceasta a împărtășirii cu vrednicie sau cu nevrednicie și ca urmare a împărtășirii rare sau dese sau la anumite sărbători, în funcție de vrednicia sau nevrednicia celui care se împărtășește, s-au iscat numeroase discuții și în vremurile mai de demult și în zilele noastre, cînd problema a fost reactualizată din pricina rătăcirii unora care pretindeau că împărtășirea deasă, chiar cotidiană, ar putea fi practicată independent de vrednicia sau nevrednicia celui care ar primi Sf. Împărtășanie.

Pentru lămurirea și îndrumarea slujitorilor Bisericii și a credincioșilor laici în această chestiune, Sf. Ioan Gură de Aur se pronunță în felul următor:

«Mulți se împărtășesc... o dată pe an, alții de două ori, alții mai des».

«Care trebuie lăudați? Cei care se împărtășesc o dată, sau cei care adeseori, sau cei care rareori?»

«Nici cei ce se împărtășesc o dată, nici cei ce de multe ori, nici cei ce de puține ori, ci cei ce se împărtășesc cu conștiința curată și a cărora viață este ireproșabilă. Unii ca aceștia totdeauna, iar cei ce nu sînt de acest fel, niciodată să nu se apropie de cuminecătură» *(Cuvînt despre Epistola către Evrei)*.

Reluînd această problemă, în legătură cu practica observată în vremea sa, de a se primi Sf. Împărtășanie mai ales la anumite sărbători spre a sublinia în felul acesta importanța acestor sărbători, Sf. Ioan

Gură de Aur arată că lucrul principal nu este de a se căuta împărtășirea la sărbători, ci cei ce doresc a se împărtăși după toată rînduiala «să-și curețe conștiința și apoi să se împărtășească» *(Cuvînt despre Epistola către Efeseni)*.

Este, deci, clar în privința slujitorilor și a credincioșilor care vor să se împărtășească mai des sau mai rar, că ei nu pot dobîndi starea de har pe care o comunică Sf. Împărtășanie, decît dacă o primesc cu vrednicie, pentru că altfel ei agonisesc osîndă. De aceea, rînduielile bisericești stabilesc regula că toți cei ce vor să primească cu vrednicie Sf. Împărtășanie, trebuie să se pregătească în acest scop și anume: — slujitorii bisericești, care săvîrșesc Sf. Jertfă să ajuneze și astfel să se învrednicească de a se fi împărtășit (can. 29, VI ec., 41 Cart.) iar, credincioșii, și ei, să-și mărturisească păcatele și să dobîndească dezlegare de la duhovnic și apoi să ajuneze înainte de a se împărtăși (can. 16 Tim. Alex.).

Excepție de la aceste rînduieli se admit numai în caz de neputință sau de forță majoră. Astfel, celor bolnavi și în primejdie de moarte este îngăduit să li se dea Sf. Împărtășanie «chiar și după ce au gustat mîncare» (can. 9 Nichifor Mărt.), precum și în cazul că unii ca aceștia nu numai nu au obținut dezlegare de păcate, ci s-ar găsi chiar sub epitimie (can. 13, I ec., 6 Anc., 7 Cart., 73 Vasile cel Mare, 2, 5 Grigore de Nissa, 25 Ioan Post.).

În privința rînduielii care obligă pe credincioșii laici ca înainte de Sf. Împărtășanie să se pregătească prin Sf. Taină a Pocăinței și să obțină prin ea dezlegare de păcate, este de observat că această rînduială s-a introdus în legătură cu disciplina cerută de penitanță. Acestei discipline erau supuși cei ce săvîrșeau păcate care le atrăgea, fie oprirea de la Sf. Împărtășanie, pentru motivul că prin ele deveneau nevrednici de a obține harul acestei Sf. Taine, fie îndepărtarea din rîndurile credincioșilor, adică scoaterea din Biserică, care implicit însemna și oprirea de la Sf. Împărtășanie.

Oprirea de la Sf. Împărtășanie pentru un timp oarecare se numea excomunicare adică tocmai oprirea de la *communicatio*, sau de la *communio*, adică de la Sf. Cuminecătură sau Sf. Împărtășanie. Cel aflat în această stare nu era admis la Sf. Împărtășanie decît după ce obținea de la duhovnic dezlegarea de păcat. Astfel de opriri se dădeau fie pe termen scurt, de o săptămînă, de două, sau de mai multe, fie pe termen nelimitat, pînă la îndreptare (can. 28 Nichifor Mărt.).

În cazul celor care erau excluși din Biserică, adică supuși excomunicării în sensul lipsirii de calitatea de membru al Bisericii, existau alte reguli mai severe, care îi obligau pe cei aflați în această situație, să treacă prin mai multe trepte ale penitenței și abia apoi să dobîndească dezlegarea de păcate și să se învrednicească de Sf. Împărtășanie.

În legătură cu rînduielile privitoare la condițiile pe care trebuie să le îndeplinească cineva spre a se putea învrednici de primirea Sf. Împărtășanii, se pune și problema așa-zisei intercomuniuni a creștinilor de diverse confesiuni și anume pentru motivul că semnul înfrățirii și

apartenenței cu adevărat al celor care mărturisesc aceeași credință, la Trupul tainic al Domnului, îl constituie tocmai împărtășirea din același potir sau faptul de a se putea împărtăși împreună. Unde acest lucru nu este posibil, înseamnează că există o neînțelegere și o dezbinare atît de mare între creștinii respectivi, încît nu este cu putință să fie toți făcuți părtași de aceeași cuminecătură, iar cei ce se găsesc în situația de a nu fi socotiți vrednici de Sf. Împărtășanie, sînt socotiți ca aflîndu-se fie în situația celor opriți de la această Sf. Taină, fie în situația penitenților, care au fost excluși din Biserică.

Privită în acest chip, chestiunea intercomuniunii dintre creștini, apare clar că spre a se putea stabili și practica această intercomuniune, trebuie să se ajungă la astfel de raporturi între creștini, în care nici unii dintre ei să nu fie considerați ca făcînd parte dintre cei opriți de la Sf. Împărtășanie sau din vreo categorie de penitenți. La această situație nu s-ar putea ajunge însă decît pe calea unei apropieri și a unei uniri între toate confesiunile creștine, pe baza unei minime mărturisiri comune de credință, care să implice acceptarea și practicarea Sf. Taine, prin lucrarea preoției de instituire divină.

Cu toate acestea, pentru motive de iconomie, așa precum s-a îngăduit ca în mod excepțional Sf. Împărtășanie să se dea și catehumenilor, adică unor nebotezați, care mărturiseau credința creștină, precum și unora dintre ereticii care se reîntorceau la Biserică și, în conformitate cu îndatorirea de a nu închide nimănui ușa mîntuirii, Sf. Împărtășanie s-ar putea da și creștinilor de alte confesiuni în cazuri de necesitate, adică în cazuri extraordinare, cînd respectivii s-ar găsi în primejdie de moarte și n-ar exista posibilitatea ca ei să primească îngrijirea religioasă de la slujitorii confesiunii lor și, se înțelege, că numai dacă cei în cauză își exprimă dorința de a fi împărtășiți de către slujitorul altei confesiuni. În asemenea condiții, un preot ortodox poate împărtăși pe orice alt credincios creștin.

În privința modului în care se administrează Sf. Taină a Împărtășaniei, pe lîngă rînduielile amintite deja în legătură cu săvîrșitorii acestei Sf. Taine și cu primitorii ei, (can. 13 I ec.; 6 Ancira; 7 Cart. ș.a.) mai există o seamă de reguli canonice, potrivit cărora clericii trebuie să se împărtășească în altar (can. 19 Laod.), apoi ca diaconii să se împărtășească după preot, precum și presbiterii după episcop (can. 18, I ec.), apoi altele prin care ipodiaconii sînt opriți a-i împărtăși pe credincioși (can. 25 Laod.), precum și pe ieromonahul tînăr de a împărtăși pe călugărițe (can. 23 Nichif. Mărt.); nu există însă nici o dispoziție care să oprească pe diaconi a-i împărtăși pe credincioși, în lipsa preotului sau a episcopului, iar această rînduială s-a întărit prin obicei și s-a generalizat.

În cazuri de forță majoră, chiar și mireanul poate să-și dea sieși Sf. Cuminecătură (can. 58 VI ec.; Vasile cel Mare, Epistola către Cezarie).

Este interzis însă cu desăvîrșire ca slujitorul bisericesc, episcop, preot sau diacon, să primească sau să ceară vreo retribuție pentru Sf. Împărtășanie (can. 23 VI ec.; can. I Ghenadie al Constantinopolului).

În ce privește efectele juridice ale Sf. Împărtășanii, trebuie să spunem că acestea nu se produc decît în mod excepțional și anume în două cazuri:

— atunci cînd împărtășirea constituie semnul împăcării și reprimirii complete în Biserică a unor eretici (can. 95, VI ec.), căci într-un asemenea caz împărtășania produce efectul juridic al redobîndirii calității de membru al Bisericii și apoi,

— atunci cînd un excomunicat, adică un fost membru al Bisericii este reprimit după împlinirea penitenței și restabilit prin împărtășanie, în situația lui anterioară de membru al Bisericii.

Prin analogie s-ar putea spune că și un creștin de altă confesiune, primind Sf. Împărtășanie în caz de necesitate, de la un preot ortodox, este primit prin însuși acest fapt între membrii Bisericii ortodoxe fie că respectivul este socotit ca avînd o situație analogă cu a celor care revin de la erezie, fie cu a acelora care sînt reprimiți în Biserică după excomunicare și după terminarea penitenței.

4. Administrarea Sf. Taine a Maslului

Săvîrșitorii acestei Sf. Taine sînt episcopii și preoții, iar primitorii ei sînt credincioșii bolnavi.

În privința administrării acestei Sf. Taine, există o rînduială practică tradițională, potrivit căreia, slujba de administrare a ei trebuie să fie oficiată de șapte preoți. Nu există însă nici o normă asemănătoare cu privire la numărul episcopilor care ar trebui să ia parte la oficierea ei.

De la rînduiala privitoare la numărul de șapte preoți, s-a ajuns apoi cu timpul la aceea că în caz de necesitate presantă, Sf. Taină a Maslului să poată fi săvîrșită și numai de doi sau trei preoți.

Se înțelege însă că această rînduială nu are fond dogmatic, ci numai caracter ceremonial, pentru că nu există nici o urmă despre vreo învățătură a Bisericii, potrivit căreia preotul n-ar primi prin hirotonie calitatea harică de a săvîrși singur șase din cele șapte Taine și că el ar primi numai o astfel de calitate harică, prin hirotonia întru presbiter, care numai împreunate cu starea harică a altor presbiteri ar putea forma o calitate harică superioară, singura prin care s-ar putea mijloci primirea harului ce se împărtășește prin Sf. Taină a Maslului. O asemenea învățătură nu există nici în privința calității harice a episcopului și a săvîrșirii Tainei Sf. Maslu de către acesta. Astfel, este evident că rînduiala privitoare la numărul preoților care trebuie să slujească împreună la săvîrșirea Sf. Taine a Maslului, are numai caracter ceremonial și general religios, iar nicidecum nu are caracter dogmatic. Cum însă această rînduială are o confirmare constantă prin practică și, deci, prin obicei, ea trebuie observată și ca normă legală obligatorie.

În privința celor ce sînt îndreptățiți să primească această Sf. Taină, Biserica din Apus, cea Romano-catolică, a introdus rînduiala deosebită de aceea a Bisericii Ortodoxe, potrivit căreia această Sf. Taină, nu se administrează la romano-catolici decît celor grav bolnavi, porniți pe calea morții, de aceea se și numește de ei *extrema unctio*.

Sf. Taină a Maslului se poate repeta ca și Sf. Taină a Mirungerii și a Împărtășaniei, dar spre deosebire de toate celelalte Sf. Taine de care ne-am ocupat pînă aici, aceasta nu produce nici măcar în mod excepțional vreun efect juridic.

5. Administrarea Sf. Taine a Pocăinței

Sf. Taină a Pocăinței este de cea mai mare însemnătate, dintre toate Sf. Taine, pentru lucrarea de zidire duhovnicească a credincioșilor, pentru că prin ea, duhovnicul are posibilitatea de a controla continuu conștiința credincioșilor, de a cunoaște pe această cale starea lor morală și atașamentul lor față de credință, ca în funcție de acestea să avizeze la mijloacele necesare pentru îndreptarea unora și pentru ridicarea altora, asigurînd astfel o medie sau un echilibru moral și religios în viața obștii sau a comunității în fruntea căreia se găsește.

Prin nici o altă Taină, preotul nu este situat atît de precis în poziția și în funcția de părinte al întregii familii pe care o reprezintă obștea sau parohia pe care o conduce și prin nici una nu i se impun îndatoriri mai directe și mai multiple decît prin administrarea acestei Sf. Taine.

a. Ca săvîrșitor al Sf. Taine a Pocăinței, preotul trebuie să fie în permanență și primul judecător al credincioșilor săi și în același timp judecătorul religios cel mai înalt de la care nu se poate face nici apel și nici recurs, pentru că ceea ce leagă sau dezleagă el, nu poate schimba nici un alt judecător bisericesc din vreo treaptă mai înaltă și nici măcar vreun sinod ecumenic.

Cu aceste multiple posibilități pe care i le oferă Sf. Taină a Pocăinței, precum și cu îndatoririle pe care i le impune administrarea ei, se înțelege că preotul își dovedește vrednicia sau nevrednicia pentru slujirea la care este chemat, mai întîi, și în mod principal, prin felul în care înțelege importanța Sf. Taine a Pocăinței și prin felul în care dovedește că i-a înțeles importanța. El poate dovedi aceeași vrednicie sau nevrednicie și pentru viața comună a credincioșilor, tot în măsura în care înțelege importanța Sf. Taine a Pocăinței și în măsura vredniciei cu care o folosește în lucrarea de îndrumare și de conducere a credincioșilor, căci nici o altă Sf. Taină nu-i oferă prilejuri mai potrivite pentru o lucrare cuprinzătoare și permanentă de îndrumare a vieții credincioșilor nu numai în treburile religioase, ci și în treburile morale și obștești.

Datorită poziției centrale și importanței deosebite pe care o are Sf. Taină a Pocăinței atît în lucrarea sau slujirea preoțească, cît și în viața credincioșilor, se poate spune că starea religioasă-morală, precum și bunăstarea sub alte raporturi a unei obști sau a unei parohii, depinde în mod principal de felul în care păstorul aceleia administrează Sfînta Taină a Pocăinței. Acest lucru este atît de adevărat încît dacă în vreo localitate sau în vreo parohie se constată o stare de decădere sau de descompunere sub toate raporturile, ea constituie semnul precis al nevredniciei duhovnicești sau al nepriceperii duhovnicești a preotului care o păstorește. Și invers.

După aceste considerații generale, în legătură cu Sf. Taină a Pocăinței, se poate înțelege mai ușor de ce pentru reglementarea administrării acestei Sf. Taine, încă din vremuri vechi s-au impus numeroase rînduieli, care au fost amplificate cu timpul și au ajuns să constituie un fel de cod aparte al duhovniciei. Să vedem pe cele mai importante dintre acestea.

Săvîrșitorii Sf. Taine a Pocăinței sînt episcopii și presbiterii hirotoniți în mod valid. Se înțelege deci că nu și episcopii sau presbiterii eretici.

În privința calității acestora de a administra Sf. Taină a Pocăinței avem atît mărturia Sfintei Scripturi, cît și a Sfintei Tradiții.

Întrucît lucrarea ce se săvîrșește prin Sf. Taină a Pocăinței are o importanță cu totul deosebită, ea răsfrîngîndu-se în mod pozitiv sau negativ și asupra vieții nereligioase sau — în genere — asupra vieții sociale a credincioșilor, este de folos a aminti că puterea sau însușirea necesară pentru administrarea acestei Sf. Taine a fost dată Sfinților Apostoli de către însuși Mîntuitorul, care a și definit-o într-un mod cum nu se poate mai precis, cu prilejul chemării Sf. Apostoli la slujirea acestei Sf. Taine și a înzestrării lor cu puterea trebuitoare în acest scop. Iată cum le-a grăit Mîntuitorul Sfinților Săi Apostoli cu acest prilej : «Oricîte veți lega pe pămînt, vor fi legate și în cer, și oricîte veți dezlega pe pămînt, vor fi dezlegate și în cer» (Mt. 18, 18.), sau într-un chip și mai grăitor : «Luați Duh Sfînt. Cărora le veți ierta păcatele, iertate vor fi, și cărora le veți ține, ținute vor fi» (Ioan 20, 22—23).

Înzestrîndu-i pe Sf. Apostoli prin lucrarea Duhului Sfînt, cu puterea de a lega și de a dezlega păcatele pămîntenilor, aceștia au transmis aceeași putere și episcopilor și preoților, pe care i-au instituit.

În virtutea acestei puteri, atît preoții cît și episcopii, au devenit judecătorii permanenți și cei mai apropiați și mai calificați ai comportării religioase și morale a credincioșilor. Ei au dobîndit, mai ales prin exercitarea acestei puteri, o poziție asemănătoare cu judecătorii poporului din Vechiul Testament și cu judecătorii din viața civilă de atunci. De pe o astfel de poziție, lucrarea lor a devenit și mai eficace și mai rodnică decît de pe poziția preoțească propriu-zisă, fie că aceasta consta în slujirea de arhiereu, fie că ea consta numai în aceea de presbiter.

Cît de mare autoritate și-au dobîndit cu deosebire episcopii prin administrarea chibzuită și cu măiestrie a Sf. Taine a Pocăinței, se vede și din faptul că încă de la împăratul Constantin cel Mare, chiar înainte de sinodul I ecumenic, adică de pe la anii 321—323, episcopii au dobîndit dreptul de a judeca și anumite chestiuni nebisericești, care pînă atunci erau exclusiv de competența instanțelor sau judecătoriilor de stat.

La început, atît episcopii, cît și presbiterii, prin însuși actul hirotoniei, dobîndeau calitatea sau starea harică, pe baza căreia și prin puterea căreia puteau administra Sf. Taină a Pocăinței. Această stare a durat pînă tîrziu cînd au început a fi hirotoniți în treapta de presbiteri și persoane sub vîrsta de 30 ani, precum și unele care nu corespundeau întru totul pentru întreaga lucrare la care erau îndatorați ca preoți.

De aceea s-a introdus o nouă rînduială și anume aceea de a nu li se permite tuturor preoților să administreze Sf. Taină a Pocăinței îndată după hirotonie, ci numai după trecerea unui timp oarecare, necesar pentru formarea corespunzătoare și pentru maturizarea celor prea tineri, ca astfel dobîndind experiență și ajungînd la o conștiință superioară a misiunii preoțești, să poată administra în mod corespunzător Sf. Taină a Pocăinței.

De fapt ei aveau starea harică, în baza căreia puteau administra Sf. Taină a Pocăinței, dar întrucît această Sf. Taină are o însemnătate deosebită, iar administrarea ei reclamă cunoștințe și însușiri deosebite și experiență, preoții socotiți necorespunzători pentru a o administra au fost și mai sînt și astăzi opriți de la săvîrșirea acestei Sf. Taine. Cînd se socotește, după aprecierea episcopului, că preotul, oprit de la săvîrșirea Sf. Taine a Pocăinței, a ajuns la maturitatea necesară pentru administrarea ei, i se ridică această oprelişte și i se conferă dreptul de a o administra, folosindu-se în acest scop de o ierurgie specială, numită «duhovnicia» sau «facerea duhovnicului».

Din cele spuse, se vede că duhovnicia nu este o Taină aparte, prin care celui care i se conferă i s-ar da un har prin care s-ar completa harul primit prin Sf. Taină a Hirotoniei întru presbiter și l-ar face astfel apt să administreze Sf. Taină a Pocăinței, ci i se dă numai dezlegarea și împuternicirea legală sau binecuvîntarea de a săvîrși sau de a administra Sf. Taină a Pocăinței, de la care fusese oprit pînă aci. Așadar duhovnicia nu este o nouă hirotonie și nici o completare a hirotoniei propriu-zise ci este numai o hirotesie.

Cu privire la episcopi, nu se amintește și nu s-a practicat vreo rînduială asemănătoare, deoarece la instituirea în treapta de episcop s-a observat întotdeauna condiția de vîrstă, stabilită cu timpul la minimum 30 de ani și anume în mod cu totul excepțional s-a admis și cîte o hirotonie în această treaptă și sub vîrsta de 30 de ani. Cum la vîrsta de 30 de ani slujitorul bisericesc era socotit deplin matur și suficient de bine format, nu s-a mai simțit nevoia ca el să fie oprit temporar de la administrarea Sf. Taine a Pocăinței, în scopul de a i se da posibilitatea și răgazul necesar spre a se forma mai bine.

Astfel, se înțelege că administrarea Sf. Taine a Pocăinței din partea unui preot care nu a primit hirotesia întru duhovnic, își produce efectele sale harice în chip deplin, dar întrucît acest lucru nu este îngăduit după rînduiala tradițională a Bisericii, cel ce încalcă rînduiala în cauză, este supus pedepselor canonice. Excepții se admit, însă, în cazuri de forță majoră, adică în cazul cînd nu există preot duhovnic și cineva se află în primejdie de moarte, precum și în alte cazuri, la stăruința credincioșilor care sînt îndreptățiți să ceară a li se administra această Sf. Taină, atunci cînd le-o cere conștiința lor.

Un loc aparte între săvîrșitorii Sf. Taine a Pocăinței l-au avut în vechime așa-numiții preoți penitențiari, care erau preoți împuterniciți de către episcop să administreze Sf. Taină a Pocăinței în cazuri deosebite, și mai grele, precum și să împace la liturghie, public, anumite categorii de penitenți, primindu-i în Biserică (can. 43, VIII ec., I Cartagina).

b. Primitorii Sf. Taine a Pocăinței sînt toți membrii Bisericii care se bucură de plenitudinea drepturilor, adică și clericii, și laicii, și monahii care nu sînt excluși din Biserică, deci toți aceia care se găsesc în starea de a nu fi opriți de la Sf. Împărtășanie.

Potrivit rînduielii tradiționale a Bisericii, spre a se putea împărtăși cu vrednicie, credincioșii sînt datori a primi mai înainte Sf. Taină a Pocăinței, dar aceasta se poate administra ori de cite ori o cer credincioșii sau și atunci cînd apreciază duhovnicul că este cazul.

c. În ceea ce privește modul de administrare a Sf. Taine a Pocăinței există foarte numeroase norme canonice, unele înscrise în textul sf. canoane, iar altele păstrate prin obicei.

Cele mai vechi se referă la mărturisirea publică a păcatelor, căci aceasta era forma cea mai veche în care s-a administrat Sf. Taină a Pocăinței.

Potrivit rînduielilor mărturisirii publice, credincioșii se înfățișau — din îndemn propriu — înaintea obștii sau comunității locale, fiind de față episcopul și ceilalți slujitori, sau preotul și alți slujitori — în cazul cînd comunitatea era mai mică și nu avea în frunte un episcop — și înaintea tuturor acestora își mărturiseau păcatele. Episcopul sau preotul și toți ceilalți clerici, împreună cu obștea credincioșilor apreciau gravitatea sau lipsa de gravitate a păcatelor mărturisite și toți împreună hotărau dacă era cazul ca cel care a săvîrșit mărturisirea să primească dezlegarea de păcate sau să fie supus epitimiilor ori pedepselor duhovnicești. În primul caz, el era dezlegat de către episcop sau de către presbiter, iar în al doilea caz, episcopul sau presbiterul îi aducea la cunoștință epitimiile la care urma să fie supus, după gravitatea păcatelor. Acestea mergeau de la oprirea simplă de la Sf. Împărtășanie, pentru oarecare timp, pînă la excomunicarea pe timp determinat, ori chiar pentru totdeauna și pînă la anatema.

În cazul aplicării epitimiilor, se înțelege că dezlegarea de păcate nu se mai producea decît după îndeplinirea epitimiilor prescrise.

Modul acesta de mărturisire obliga, ca precum — în mod public și în fața obștii și cu concursul acesteia — se făcea aplicarea pedepselor duhovnicești sau a epitimiilor, tot la fel să se procedeze și la ridicarea ori scurtarea acestora, precum și la constatarea că ele au fost împlinite și apoi la reprimirea în Biserică prin dezlegarea de păcate și prin administrarea Sf. Împărtășanii.

Rînduiala mărturisirii publice a durat în Biserică timp îndelungat, deși practicarea ei a întîmpinat multe dificultăți și a fost împreunată cu multe primejdii pentru viața comunităților creștine și a slujitorilor acestora.

Împrejurările vieții nu au permis creștinilor, oricît zel ar fi avut, să practice întotdeauna mărturisirea publică, de aceea alături de aceasta s-a practicat și mărturisirea secretă, atît pentru a se evita unele primejdii, cît și pentru că mărturisirea publică nu era posibilă în toate cazurile, ca de exemplu în cazurile celor bolnavi, care nu se puteau deplasa, sau nu aveau nici energia de a putea să suporte o încercare ca aceea pe care o constituia mărturisirea publică. În cazurile în care

se practica mărturisrea secretă, potrivit tot rînduielilor tradiționale, duhovnicul, fie episcop, fie presbiter, era dator să nu divulge păcatele mărturisite și nici epitimiile pe care le aplica cu prilejul mărturisirii secrete, atunci cînd era cazul să fie aplicate. Cea dintîi măsură pentru îngrădirea mărturisirii publice și pentru înlocuirea ei cu mărturisirea secretă sau în taină, s-a luat de către arhiepiscopul Constantinopolului Nectarie, pe la sfîrșitul veacului IV (390), în scopul de a se evita anumite scandaluri publice, care se produceau cu ocazia mărturisirii unor păcate mai grele în fața întregii Biserici. Dar noua rînduială a mărturisirii secrete nu s-a generalizat îndată în Biserică, ci a continuat să se practice și mărturisirea publică alături de mărturisirea secretă, așa cum arată canoanele 81 și 43 ale sinodului de la Cartagina, de la anul 419. În orice caz, însă, pe la sfîrșitul veacului V, mărturisirea secretă s-a impus ca rînduială generală în întreaga Biserică și o dată cu ea s-a generalizat și îndatorirea păstrării secretului mărturisirii de către duhovnic. Această îndatorire este prevăzută mai întîi în can. 37 al Sf. Vasile cel Mare, apoi în can. 132 al sin. de la Cartagina, de la anul 419 și e reluată mult mai tîrziu, pe la începutul veacului al IX-lea, prin can. 28 al Sf. Nichifor Mărturisitorul.

Așadar, precum s-a zis și mai înainte, mărturisirea publică nu a fost singurul mod de mărturisire a păcatelor, în vederea administrării Sf. Taine a Pocăinței, ci s-a practicat, în toată vremea însă numai în mod excepțional sau pentru cazuri determinate, și mărturisirea secretă.

Epitimiile sau pedepsele duhovnicești, care se aplică în cazul cînd cel ce se mărturisește nu poate primi dezlegare de păcate nu au un caracter vindicativ, ci unul de îndreptare sau unul vindecător. Aceasta înseamnă că prin ele nu se urmărește răzbunarea legii sau a majestății legiuitorului, sau repararea jignirii adusă legiuitorului, ci se urmărește îndreptarea celui păcătos, adică vindecarea lui de deprinderea de a păcătui, precum și de urmările păcatului, potrivit cuvintelor Scripturii că «Dumnezeu nu voiește moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu».

Avînd în vedere caracterul epitimiilor, la stabilirea și la aplicarea lor s-a pus o grijă deosebită din partea slujitorilor Bisericii, pentru ca nu cumva din mijloace de vindecare sau de tămăduire să se transforme în mijloace de sminteală și de moarte a păcătosului. În acest scop s-a și ajuns la stabilirea unei adevărate scări a epitimiilor, pornindu-se de la cele mai simple și mergînd spre cele mai aspre, după gravitatea păcatelor și după starea penitentului.

Există numeroase canoane care arată ce anume epitimii trebuie aplicate în cazul unor păcate determinate. Astfel, canoanele Sf. Vasile cel Mare abundă în rînduieli de această natură. Asprimea lor i-a determinat pe alți Părinți ai Bisericii și chiar unele sinoade, să stabilească reguli generale sau de principiu, pentru aplicarea epitimiilor și astfel s-a ajuns ca în mod practic și tradițional, cuantumul de epitimii prevăzute de canoane să fie socotit limita maximă de pedeapsă bisericească, pînă la care se poate urca epitimia, pornind de la un minim pe care-l stabilește duhovnicul după aprecierea sa. Cu alte cuvinte, pedepsele grave pe care le prevăd canoanele pentru diferitele păcate pre-

zintă maximul de pedeapsă care se poate aplica în cazurile respective, încît ele nu obligă la aplicarea lor automată în toate cazurile, ci cuantumul de pedeapsă duhovnicească sau gravitatea epitimiei care trebuie să fie aplicată în diferitele cazuri, este lăsată la aprecierea duhovnicului.

În acest fel a înțeles de fapt și Sf. Vasile cel Mare rostul epitimiilor, căci iată cum se pronunță el în cîteva canoane:

«Vindecarea să se hotărască nu după timpul penitenței, ci după chipul pocăinței» (can. 2 Sf. Vas. c. M.), căci în primul rînd trebuie «să se cerce roadele pocăinței, fiindcă negreșit, nu după timpul de penitență le judecăm pe unele ca acestea, ci ținem seamă de felul pocăinței» (can. 84 Vas. c. M.).

Arătînd că într-adevăr scopul epitimiilor este vindecarea de păcate, iar nu pedepsirea propriu-zisă a penitentului, Sf. Vasile cel Mare se mai pronunță în această privință astfel: «Iar îndeobște, vindecarea cea mai adevărată este îndreptarea de păcate» și povățuiește ca în aplicarea epitimiilor să nu se țină nimeni de litera legii, ci «să se procedeze atît după lege, cît și după obicei» (can. 3 Sf. Vas. c. M.).

Tot atît de importantă este și îndrumarea pe care o dă Sf. Ioan Gură de Aur cu privire la epitimii. Iată rînduiala pe care o recomandă el:

«Epitimia să nu se dea simplu, după cantitatea păcatului, ci să se aibă în vedere și intenția celor ce păcătuiesc, ca nu cumva voind să cîrpești ceea ce s-a rupt, mai mare să faci crăpătura, și străduindu-te să îndreptezi ceea ce a căzut, să faci căderea mai mare»... ci bine cercetînd lucrurile... «preotul să aplice cele corespunzătoare, ca nu cumva străduința lui să fie zadarnică» (Sf. Ioan Gură de Aur, *Îndrumări pentru duhovnici)*.

Principiul general de care s-au condus Sf. Părinți în stabilirea normelor privitoare la raportul dintre păcate și epitimii, a fost acela că — în nici un caz — prin aplicarea epitimiilor nu trebuie să i se ia penitentului nădejdea îndreptării și deci nădejdea mîntuirii, adică să evite azvîrlirea lui în deznădejde, în privința mîntuirii. În acest sens, citînd — în genere — modul în care învață Sf. Vasile cel Mare despre raportul dintre păcat și epitimie, sinodul VI ecumenic (Trulan), stabilește prin canonul său ultim, 102, următoarea regulă normativă:

«Cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a dezlega și de a lega, trebuie să țină seama de natura păcatului și de înclinarea spre întoarcere a celui ce a păcătuit și astfel să dea boalei tratament potrivit, ca nu cumva aplicîndu-l pe acesta în chip disproporționat, să greșească în privința mîntuirii celui bolnav».

Potrivit acestor rînduieli s-a și procedat în mod practic la aplicarea epitimiilor, începîndu-se în cazul celor mai puțin grave, cu excomunicarea sau cu oprirea de la Sf. Împărtășanie, pe un timp scurt de o săptămînă, două pînă la o lună sau pînă la trei luni, și abia dacă aceste epitimii nu dădeau rezultat, se trecea la aplicarea altora mai grele.

Epitimiile aplicate de un duhovnic presbiter, au exact aceeași putere ca și cele aplicate de un episcop, căci între calitatea și puterea de a dezlega sau de a lega a unuia sau a altuia, nu există nici o deose-

bire, iar episcopul nu poate să intervină și să modifice, să micșoreze sau să înăsprească vreo epitimie dată de orice alt duhovnic, fie presbiter, fie arhiereu.

Canoanele care arată că episcopul are dreptul să mărească sau să micșoreze epitimiile, precum și să-i dezlege pe unii penitenți în cazul că se constată la ei o pocăință sinceră, se referă numai la epitimiile pe care le aplică singur, nu la cele aplicate de alți duhovnici, (can. 12, I ec.; 16 IV ec.; 102 VI ec.; 2, 5, 7 Ancira; 43 Cartagina; 2, 54, 74, 84, 85 Vas. c. M.; 4, 5, 7 Grig. Nissa; 3 Atan. c. M.; 3 Ioan Post.).

Dînd expresie principiilor arătate în ceea ce privește aplicarea epitimiilor și făcînd o asemănare corespunzătoare între măiestria duhovnicului și măiestria medicului, Pravila cea Mică, precizează acest lucru prin formula: «se cade ca duhovnicul să fie maiestru ca un vraci» (Glava 18).

Obiectul multor norme canonice l-a constituit în Biserica veche și modul de organizare a penitenței, adică a timpului acelor penitenți care au fost excluși din Biserică și care pentru a fi reprimiți, trebuiau să treacă prin mai multe trepte ale pocăinței, spre a face proba că sînt vrednici de a redobîndi calitatea de membri ai Bisericii. Aceste patru trepte, asemănătoare cu acelea ale catehumenatului creștin, sînt arătate de Sf. Grigore Taumaturgul și de Sf. Vasile cel Mare, în canoanele lor. Ei le designează prin următoarele cuvinte: plîngerea, ascultarea, prosternarea și starea împreună (can. 11 Grig. Taumat.; 75 Vas. c. M.).

Aprecierea stării de îndreptare a penitentului revenea în vremea aceea episcopului, el avînd și dreptul de a-i reprimi în Biserică pe cei ce fuseseră excluși, adică pe cei ce-și pierduseră calitatea de membri ai Bisericii. Acest drept însă l-au exercitat și presbiterii, dar de la o vreme li s-a restrîns exercițiul dreptului respectiv numai la cazurile în care nu se poate recurge la episcop în acest scop și mai ales atunci cînd penitentul este pe moarte și cere să fie reprimit în Biserică și cuminecat (can. 6, 7, 43 Cart.).

De fapt presbiterul avînd aceeași calitate harică, în virtutea căreia poate lega și dezlega cu aceeași tărie ca și episcopul, era firesc ca lui să-i revină atît dreptul de a excomunica sau de a trece pe cineva în rîndul penitenților, cît și acela de a-i reprimi pe aceștia în sînul Bisericii, adică de a-i împăca cu Biserica, făcîndu-i din nou membri ai ei, cu toate drepturile. Acest lucru rezultă chiar și din can. 6 Cart. și din întreaga practică a Bisericii vechi. Este adevărat apoi că așa cum s-a procedat și în privința altor drepturi, s-a procedat și în privința acestuia, rezervîndu-i-se episcopului, atît dreptul de a excomunica, în înțelesul de afurisire sau excludere din Biserică, cît și pe acela de a reprimi pe cei excomunicați, în Biserică. Episcopul și-a rezervat apoi și dreptul de a pronunța pedeapsa anatemei, dar mai tîrziu ambele drepturi i-au fost luate și trecute pe seama sinoadelor. S-a procedat astfel dînd curs unui proces firesc de concentrare a puterii bisericești, mai întîi în mîna episcopilor și apoi în aceea a sinoadelor, iar pe de altă parte, pentru a se evita abuzuri din partea preoților și chiar din partea episcopilor cu excomunicarea și cu anatema.

Dezlegările obşteşti care se practică cu ocazia Sf. Paşti sau şi cu alte prilejuri, fiind săvîrşite de către episcopi sau şi de către preoţi, nu au caracterul dezlegărilor care se fac prin administrarea Sf. Taine a Pocăinţei, ci ele sînt numai rugăciuni care se fac pentru iertarea păcatelor celor care nu au avut posibilitatea să obţină dezlegarea de păcate prin Sf. Taină a Pocăinţei, întrucît acest lucru nu mai este cu putinţă — din lipsă de timp — înainte de Sf. Împărtăşanie. Ele nu trebuie, deci, confundate cu un fel de administrare obştească a Sf. Taine a Pocăinţei, pentru că aceasta presupune mărturisirea individuală a păcatelor şi dezlegarea individuală, pe răspunderea duhovnicului, care trebuie să aibă timpul necesar spre a chibzui asupra posibilităţii de dezlegare sau asupra necesităţii aplicării unor epitimii.

Alte feluri de legări şi dezlegări se mai practică de exemplu în viaţa mînăstirească, unde duhovnicii folosesc legările şi dezlegările fără caracter de Taină, ci cu caracter de simple îndatoriri religioase şi morale, pe care le impun pentru îndreptarea conduitei vieţuitorilor din mînăstiri. Acestea sînt simple oprelişti sau ridicări de oprelişti, ori simple îndatoriri care se impun prin autoritatea duhovnicului şi de care cei legaţi sînt dezlegaţi prin aceeaşi autoritate, iar nu după rînduiala dezlegării de la administrarea Sf. Taine a Pocăinţei.

Un alt fel de dezlegări care se mai practică sînt şi acelea pentru care există rugăciuni speciale în molitfelnice şi anume dezlegările de blesteme, adică dezlegările de legăturile ce şi le pun cu jurămînt asupra lor unii credincioşi. Nici aceste dezlegări nu au însă decît caracterul unor rugăciuni, iar nu caracterul dezlegării lor din Sf. Taină a Pocăinţei.

În legătură cu administrarea Sf. Taine a Pocăinţei, a apărut în Biserica din Apus practica greşită şi — cu totul lipsită de temei — a indulgenţelor, prin care se pretinde că se acordă felurite dezlegări parţiale sau plenare de păcate, de către un pretins «episcopus episcoporum», care nici nu există ca atare şi căruia nici nu-i revine vreo astfel de putere, pentru că puterea de a lega şi de a dezlega păcatele o deţin în mod egal toţi episcopii şi toţi presbiterii, iar ei n-o pot exercita decît în cadrul administrării Sf. Taine a Pocăinţei, sau în scaunul mărturisirii cum se spune, iar nu global şi independent de rînduiala Spovedaniei.

*

d. Cît priveşte efectele canonice ale actelor ce se săvîrşesc în cadrul administrării Sf. Taine a Pocăinţei, ele pot fi împărţite în următoarele categorii :

— efecte ale dezlegării de păcate, care pot consta, în cazul penitenţilor dintre cei care au fost supuşi afurisirii, în redobîndirea virtuală de membru al Bisericii, după care urmează şi reprimirea de fapt prin Sf. Împărtăşanie. Can. 12 apost. aminteşte în mod expres pe cei care au situaţia aceasta de a nu fi încă primiţi cu toate drepturile şi cu toate formele în Biserică, deşi li s-a ridicat pedeapsa excomunicării ;

— efecte ale legării celor care nu sînt socotiţi vrednici de a primi Sf. Împărtăşanie. Acestea sînt de două feluri şi anume : simpla oprire de la Sf. Împărtăşanie pentru un timp anumit sau pînă la îndreptare, şi excluderea sau excomunicarea din Biserică a cărei gravitate poate merge pînă la anatemă.

În cazul cînd se aplică epitimia gravă a excomunicării sau a anatemei, cei în cauză sînt lipsiţi complet de orice drept în cadrul Bisericii, iar după unele vechi legi de stat ei erau supuşi şi unor grave pedepse din partea puterii de stat, cum erau deportarea sau exilul, ba chiar şi trimiterea la muncă silnică, în ocne sau în alte locuri de supliciu. Mai mult, în Biserica apuseană, pedeapsa anatemei atrăgea după sine — în unele împrejurări — chiar pedeapsa capitală aplicată de către puterea de stat.

Efectele epitimiilor mai pot fi asemuite şi cu ceea ce în dreptul roman se numea «diminutio capitis», adică lovirea cuiva de nedemnitate sau de descalificare morală, care era de trei feluri sau de trei trepte, minima, media şi maxima, cu cea dintîi asemănîndu-se oprirea de la cele sfinte, adică de la Sf. Împărtăşanie, cu cea de a doua, excomunicarea sau excluderea din Biserică, şi cu cea de a treia, anatema.

Libertatea duhovnicului de a pronunţa dezlegarea de păcate, nu este practic limitată de nimic, afară de cuvintele Domnului, care precizează că hula împotriva Duhului Sfînt nu poate fi iertată nici în veacul acesta nici în veacul viitor. Astfel este dată posibilitatea de a se obţine dezlegarea şi în cazul anatemei, dacă ea nu a fost pronunţată pentru hulă împotriva Duhului Sfînt şi dacă cel căruia i s-a aplicat, dovedeşte pocăinţă adevărată şi îndreptare.

6. Administrarea Sf. Taine a Hirotoniei

(Însemnătatea deosebită a acestei Taine, condiţiile intrării în cler starea civilă a clerului etc.)

Cum pare şi firesc, în legătură cu administrarea Sf. Taine a Hirotoniei, există un mare număr de norme canonice, cele mai multe scrise, dar şi unele ce s-au păstrat ori s-au impus prin obicei.

a) Săvîrşitorul acestei Sf. Taine este numai episcopul eparhiot, sau arhiereul delegat, ori autorizat de către episcopul eparhiot.

În privinţa săvîrşitorului, trebuie să menţionăm că în Biserica veche, în afară de episcopul eparhiot au mai avut competenţa, şi bineînţeles mai întîi starea harică necesară pentru săvîrşirea Sf. Taine a Hirotoniei, şi aşa-numiţii horepiscopi şi alte categorii de episcopi ajutători, indiferent ce nume ar fi purtat. Cu timpul, însă, hirotoniile au fost luate din competenţa acestora şi rezervate numai episcopilor eparhioţi, aceştia putînd, însă, să delege pe episcopii ajutători cu săvîrşirea lor.

Canoanele au stabilit rînduiala că episcopii eparhioţi nu au dreptul de a săvîrşi Sf. Taină a Hirotoniei în afara teritoriului aflat sub jurisdicţia lor, decît în cazul cînd ar fi chemaţi pentru acest lucru de către cei în drept. Canoanele 34, 35 ap. prevăd că fiecare să facă nu-

mai ceea ce se referă la eparhia sa (can. 35) şi că episcopul să nu îndrăznească a face hirotonii afară de hotarele eparhiei sale, prevăzîndu-se şi pedepse pentru încălcarea acestei rînduieli.

Deşi prin starea sa harică şi după învăţătura dogmatică a Bisericii fiecare episcop poate hirotoni în mod valid pe un alt cleric în treapta de episcop, totuşi, pentru raţiuni de disciplină şi de bună rînduială bisericească, adică pentru a se evita orice abuz, precum şi pentru a-şi asigura într-un mod cît mai nedubitabil transmiterea succesiunii apostolice prin trasmiterea neîntreruptă a hirotoniilor în treapta episcopală, s-a introdus norma ca hirotonia întru episcop să nu se poată săvîrşi decît în prezenţa a doi sau trei episcopi (can. 1 ap.), iar mai tîrziu, în prezenţa a trei episcopi, în frunte cu mitropolitul (can. 4, I ec., can. 1, sin. 394 Constantinopol). Dezvoltîndu-se în continuare organizarea Bisericii în unităţi tot mai cuprinzătoare, dreptul de hirotonie a mitropoliţilor a trecut asupra eparhilor diecezelor, apoi chiar dreptul de hirotonie a unora dintre exarhi a trecut pe seama patriarhilor, ca — în cele din urmă — patriarhii să-şi revendice, în unele cazuri, dreptul de a-i hirotoni pe toţi episcopii şi chiar pe toţi arhiereii simpli din cuprinsul unor patriarhii, cum este de exemplu cazul în cuprinsul patriarhiei din Constantinopol.

O problemă delicată se pune în legătură cu hirotoniile pe care le săvîrşesc episcopii depuşi din treaptă, caterisiţi sau chiar daţi anatemei. În această privinţă există unele controverse născute din faptul că se ignoră aspectul esenţial al problemei şi anume acela al stării harice pe care o poate avea cineva, chiar dacă e supus unei pedepse grave, cum este de exemplu caterisirea, căci sub orice pedeapsă s-ar afla un episcop, dacă el nu şi-a pierdut starea harică, poate săvîrşi în mod valid toate Sf. Taine, inclusiv hirotonia, deoarece caterisirea nu înseamnă luarea harului şi nici măcar anatema, în cazul că aceste pedepse nu se pronunţă pentru erezie, ci pentru alte fărădelegi grave. De fapt, în cazul că ele se pronunţă pentru erezie, prin însăşi această pronunţare se face doar constatarea că cei căzuţi în erezie, au căzut şi din har, de la data căderii în erezie, iar nu de la data pronunţării pedepsei, care în asemenea caz are caracterul unui act constatator, cu raportare la starea harică a celui în cauză.

În cazul special al rostirii anatemei împotriva unui episcop pentru acte de hulă împotriva Duhului Sfînt, se înţelege că acestea avînd o gravitate şi mai mare decît erezia, îl lipsesc pe cel care le-a săvîrşit de starea preoţească de orice treaptă, deci şi vreo hirotonie săvîrşită de vreun astfel de episcop nu conferă nimic din ceea ce se transmite — în mod obişnuit — prin actul hirotoniei.

Cu alte cuvinte, hirotoniile săvîrşite de episcopii aflaţi sub orice pedepse, afară de cazul ereziei sau al hulei împotriva Duhului Sfînt, sînt hirotonii valide, în sensul că ele produc efectul haric al hirotoniei. Ele nu sînt însă canonice, adică nu sînt legale şi din această pricină se pedepsesc, atît săvîrşitorii cît şi primitorii, dacă mai este posibil, pentru că s-ar putea ca săvîrşitorul să se afle deja sub pedeapsa anatemei, iar primitorul să nu facă parte din Biserică.

b) Primitorii Sf. Taine a Hirotoniei, pot fi toţi creştinii, bărbaţi, care au fost botezaţi în mod valid şi care îndeplinesc anumite condiţii, stabilite în decursul timpului de către Biserică. Aceste condiţii se pot împărţi în mai multe categorii. Totuşi există o condiţie, care singură face cît o întreagă categorie de alte condiţii şi care este mai importantă decît toate. Această condiţie se cheamă vocaţie, sau chemare firească pentru slujirea preoţească. Ce-i drept ea nu este condiţie prevăzută de legile bisericeştti, dar indiferent de aceasta, pe ea s-a pus temei în mod practic, ţinîndu-se întotdeauna ca slujitorii Bisericii să aibă tragere de inimă spre lucrarea sau slujirea preoţească, spre a se putea dedica acesteia, adică spre a se putea consacra fără rezerve şi fără ezitări acestei slujiri.

De obicei celelalte condiţii pentru intrarea în cler sînt împărţite în următoarele categorii: *condiţii religioase, condiţii morale, condiţii intelectuale, sau de pregătire, condiţii fizice şi condiţii sociale.*

— *Condiţiile religioase sînt:* Botezul valid şi dreapta credinţă. Între acestea se mai enumeră cîteodată şi trebuinţa de a fi de parte bărbătească, adică de sex masculin, întrucît această condiţie fizică la baza ei — a devenit şi o condiţie religioasă în Biserică, femeile nefiind admise la hirotonie, deşi nu sînt excluse de la hirotesie şi de la astfel de trepte ale slujirii Bisericii, care pot fi conferite prin hirotesie, fără a presupune în prealabil hirotonia. La condiţiile religioase se numără şi aceea ca toţi membrii familiei celui ce urmează a fi hirotonit să aparţină Bisericii, adică să fie dreptcredincioşi, iar nu eretici sau schismatici (can. 36 Cart.).

Între condiţiile religioase au apărut de la o vreme, începînd de prin veacul IV, de la sinodul din Sardica (can. 10, an 343) şi trecînd apoi printr-o etapă nouă marcată de sinodul trulan (can. 6, an 692) şi sfîrşind cu sinodul local de la Constantinopol de la anul 861 (can. 17) şi condiţia ca cei ce urmează a fi hirotoniţi într-o treaptă superioară, să fie hirotoniţi în prealabil în treptele inferioare şi anume în ordinea lor ierarhică, slujind în fiecare din acestea un timp determinat. Aceasta nu a fost însă o condiţie cunoscută în Biserica veche, întrucît timp îndelungat s-a practicat hirotonia directă în oricare din treptele preoţiei de instituire divină, fără a se cere ca de pildă cel ce urma a fi hirotonit episcop, să fie hirotonit mai înainte întru diacon şi apoi întru presbiter. Dar asupra acestei chestiuni vom mai reveni în legătură cu starea civilă a clerului.

— *Condiţiile morale* sînt cele referitoare la ţinuta etică personală precum şi la aceea a familiei şi în speţă a soţiei, în cazul cînd cel ce doreşte să primească hirotonia, se căsătoreşte. În această privinţă există norme canonice şi legale, unele înscrise inclusiv în Pravila cea Mare, care pentru considerente de natură morală, opresc pe candidatul la preoţie de a se căsători cu o persoană dubioasă din punct de vedere moral sau făcînd parte din vreo categorie ca : divorţatele, văduvele etc., obligîndu-l să se căsătorească cu o fecioară (can. 18 ap. ; 3 VI ec.).

— *Condițiile intelectuale sau de pregătire* au variat în decursul timpului, după starea culturală a lumii și după trebuințele Bisericii. Biserica a ținut întotdeauna ca slujitorii săi să aibă o pregătire intelectuală sau o formație culturală la nivelul societății și al vremii în care trebuiau să lucreze acești slujitori și îndeosebi să aibă o pregătire cărturărească teologică de nivelul culturii epocii în care trăiau. În acest scop s-a impus prin obicei și apoi chiar prin legi scrise, ca în primul rînd episcopii să aibă cultura trebuitoare și ca ei să se îngrijească de pregătirea necesară pentru ceilalți slujitori bisericești.

În această privință sînt deplin grăitoare canoanele 58 ap. și 2 VII ec., al căror cuprins nu lasă nici o îndoială asupra grijii pe care a pus-o conducerea Bisericii pentru a avea episcopi cu o cultură teologică și profană corespunzătoare. De altfel aceeași grijă a pus-o și stăpînirea de stat romano-bizantină, mai ales pentru motivul că episcopii dobîndiseră de la Constantin cel Mare și atribuții de judecători pentru unele chestiuni nebisericești, devenid cu timpul chiar demnitari de stat. Ținînd seama de situația pe care o aveau episcopii și în viața de stat, împăratul Justinian dispune în privința pregătirii ca episcopii să fie instruiți.

Școlile create din inițiativă particulară, ca și cele organizate mai tîrziu de Biserică, din timpurile cele mai vechi pînă în zilele noastre, pentru studiul Teologiei, ca și pentru pregătirea specială a candidaților la preoție, au avut întotdeauna în vedere, pe lîngă adîncirea studiilor teologice și formația culturală profană la nivelul fiecărei epoci, pentru că fără aceasta, nu este posibilă orientarea corespunzătoare în realitățile vremii și în trebuințele fiecărei epoci, a slujitorilor Bisericii.

Pentru verificarea pregătirii candidaților la preoție, aceștia sînt supuși unor examinări din partea episcopului sau altor ierarhi, ori din partea unor comisii prezidate de aceștia, cum este cazul în Biserica noastră, examenul de capacitate, și numai dacă sînt găsiți corespunzători, sînt admiși la hirotonie.

În cazul cînd pregătirea teologică sau orientarea în problemele vremii și ale vieții reclamă o pregătire suplimentară și după intrarea în cler, pentru dobîndirea acestora se organizează cursuri sau chiar școli superioare după aprecierea autorității bisericești competente. În acest scop s-au organizat și în Biserica noastră cursurile de îndrumare misionară și socială a clerului. Dar nu numai pentru verificarea cunoștințelor candidaților la treapta diaconiei și a presbiteratului s-au instituit examinări, ci și pentru verificarea cunoștințelor celor aleși pentru treapta episcopală. Iată ce dispune în această privință canonul 2 al sin. VII ec.: «Hotărîm ca tot cel ce urmează a se înainta la treapta episcopală să știe desăvîrșit Psaltirea, pentru ca astfel să îndemne clerul său să învețe aceasta. Candidatul să se examineze cu dinadinsul de către mitropolit, de are osîrdie a citi cu pătrundere, iar nu superficial, atît Sf. Canoane, cît și Sf. Evanghelie și Cartea dumnezeiescului Apostol și toată dumnezeiasca Scriptură și să viețuiască potrivit poruncilor drepte».

În conformitate cu prevederile acestui canon, pînă astăzi se observă rînduiala de a fi supus orice nou ales pentru treapta episcopală,

unei examinări canonice, în care este inclusă și o minimă verificare a pregătirii celui ales (ispitirea canonică).

— *Condițiile fizice* sînt cele privitoare la sănătate, care sînt de la sine înțeles referitoare la integritatea corporală și la vîrstă, căci cea privitoare la sex, este trecută între cele religioase, după cum am văzut.

Prin integritatea corporală nu se înțelege lipsa oricărui defect fizic, ci numai lipsa acelor însușiri fizice, care prejudiciază slujirea preoțească, de aceea canoanele precizează că slujitorul bisericesc nu trebuie să fie orb, șchiop sau să aibă alte defecte fizice vizibile (can. 78, 79 ap.).

Condițiile privitoare la vîrstă au fost stabilite pentru a se asigura Bisericii un corp de slujitori maturi, care să ofere și prin vîrsta lor o garanție că vor corespunde misiunii de păstori și îndrumători ai credincioșilor. De aceea, după cum arată Constituțiile Apostolice II, I mai întîi s-a stabilit vîrsta de 50 de ani pentru treapta de episcop, care a fost apoi redusă prin obicei și prin legislația lui Justinian (Nov. 123, I, 137, 1) la 40, apoi la 35 și în fine la 30 de ani (can. 4 Neocez.; 14 VI ec.).

Pentru treapta de presbiter, canoanele prevăd vîrsta de 30 de ani (can. 11 Neocez., 14, VI ec.) iar pentru treapta de diacon vîrsta de 25 de ani (can. 16 Cart. 14, VI ec.) și în fine pentru treapta de subdiacon, se prevede vîrsta de 20 de ani (can. 15, VI ec.).

Timp îndelungat nu s-au îngăduit decît puține abateri sau excepții de la aceste norme privitoare la vîrsta candidaților la preoție. De la o vreme însă s-a adoptat — în mod practic — principiul că așa precum există un majorat pentru funcțiile publice în viața de stat, tot la fel trebuie să existe un majorat analog pentru funcțiile din cadrul Bisericii și ca urmare pe baza acestei analogii, s-a redus și vîrsta pentru treapta de presbiter și de diacon, în funcție de vîrsta pe care o prevăd felurite legi de stat, pentru ocuparea de funcții publice, aceasta stabilindu-se de obicei la 21 sau între 21 și 23 de ani, vîrstă la care se permite și hirotonia întru diacon și presbiter. Cît privește însă vîrsta pentru treapta episcopală, ea a fost menținută la minimum de 30 de ani, prin analogie cu vîrsta senatorială sau cu majoratul senatorial de odinioară. Cu alte cuvinte principiul adoptat este că Biserica se orientează la stabilirea vîrstei hirotoniei, deci la stabilirea majoratului sacerdotal, după majoratul politic, existent în fiecare stat, și anume după acel majorat politic care dă dreptul ca cineva să fie ales în funcții publice, iar nu după majoratul politic care constă doar în dreptul cuiva de a-și exercita dreptul de vot cu ocazia constituirii organelor de conducere ale vieții publice.

În unele Biserici, cum este de exemplu Biserica Eladei, se ține la aplicarea prevederilor canonice, în privința vîrstei pentru treapta de presbiter și pentru cea de diacon și din această cauză numărul persoanelor cu studii corespunzătoare pentru cler se menține redus, întrucît condițiile vieții din vremea noastră nu mai permit nimănui să nu se încadreze într-o muncă statornică, pînă la vîrsta de 30 de ani.

— *La condițiile sociale* se numărau în vechime starea de libertate socială și starea civilă. Cum starea de libertate socială, prin care se înțelegea starea de om liber, adică de om care nu era sclav sau din vreo altă categorie, în privința căreia exista oprelişti pentru intrarea în cler, a încetat să mai constituie de la o vreme o condiție socială pentru că au dispărut sclavia și celelalte categorii de stări nelibere sau nedeplin libere ale oamenilor, a mai rămas numai starea civilă dintre condițiile sociale, cu care avea legătură intrarea în cler, adică hirotonia. Acesteia i s-a mai adăugat apoi cu timpul condiția socială a cetățeniei, apoi aceea a satisfacerii unor îndatoriri sociale sau a scutirii formale de aceste îndatoriri, printre care primul loc îl ocupă — pînă astăzi — serviciul militar.

În privința condițiilor de stare civilă de care ne vom ocupa în mod special cu alt prilej, observăm doar atît, că ele se refereau mai întîi la condiția familială a candidatului, stabilindu-se dacă este născut din căsătorie și deci dacă este fiu legitim sau dacă este născut din afara căsătoriei și este deci nelegitim, apoi se trecea la constatarea stării civile sub raportul legăturii conjugale, căutînd a se stabili dacă candidatul este căsătorit, văduv ori divorțat sau dacă a fost de mai multe ori căsătorit, precum și dacă, nefiind căsătorit, dorește sau nu să se căsătorească.

Condiția social-politică a cetățeniei, ca și aceea a satisfacerii serviciului militar sau a scutirii de acesta, sînt reglementate în chip diferit de la stat la stat, dar Biserica ține ca — din motive de loialitate față de stat — și pentru întărirea conștiinței cetățenești și patriotice a slujitorilor Bisericii, aceste condiții să fie satisfăcute în măsura în care apreciază și statul că trebuie să fie îndeplinite.

Din enumerarea pe scurt a condițiilor pe care le-au stabilit legislația și practica vieții bisericești pentru intrarea în cler, se impune concluzia generală că prin acestea se urmărește selecționarea cea mai corespunzătoare pentru misiunea Bisericii însăși, a slujitorilor, chemați ca prin activitatea lor să contribuie în chip optim la îndeplinirea acestei misiuni.

Biserica stabilind aceste condiții s-a orientat după criteriile firești ce trebuie avute în vedere la selecționarea oricărui corp de oameni destinați să îndeplinească o lucrare importantă care reclamă din partea lor mai întîi o stare de sănătate sub toate raporturile, apoi o pregătitre corespunzătoare și alte însușiri fără de care nu și-ar putea duce munca. Cu același gînd și conducerea Bisericii a procedat la stabilirea condițiilor arătate, ținînd seama — în primul rînd — de specificul lucrării pentru care se selecționează candidații la preoție. Și astfel a procedat la stabilirea de condiții care încep cu însușirea esențială pe care o reclamă slujirea preoțească, adică cu vocația și continuă cu cinci grupuri de alte condiții, prin care se urmărește a se constata și a se asigura o deplină sănătate a celor chemați la slujirea preoțească și anume: mai întîi o sănătate religioasă, care se constată sau se asigură prin condițiile religioase, apoi o sănătate morală pe care caută să o asigure condițiile morale, o sănătate intelectuală și profesională, pe care caută să o asigure pregătirea culturală și teologică, apoi o sănătate și

o maturitate fizică, pe care caută să o asigure condițiile fizice și, in fine, o sănătate socială, pe care caută să o asigure condițiile cu acest caracter.

Cînd se constată întrunirea condițiilor stabilite pentru intrarea în preoție, în mod corespunzător sau în mod suficient, fiecare episcop în cazul preoților și al diaconilor, și fiecare sinod competent, în cazul celor din treapta episcopală, aprobă sau încuviințează hirotonirea candidaților în treptele pentru care au fost designați.

c) În privința modului în care se administrează Sf. Taină a Hirotoniei, s-a stabilit rînduiala ca fiecare hirotonie să fie săvîrșită cu o anumită destinație, adică atît a episcopului cît și a presbiterului și a diaconului să fie făcută pentru o anume localitate sau biserică sau pentru o anume comunitate mai mare sau mai mică, în cadrul căreia cel hirotonit era dator să slujească pînă la sfîrșitul vieții. Această rînduială s-a introdus ceva mai tîrziu, căci la început slujitorii Bisericii, hirotoniți și așezați în unele localități, erau adeseori nevoiți să părăsească localitățile respective și să slujească în altă parte, fie din pricina condițiilor create de persecuție, fie din pricina nevoilor misionare. De altfel, dacă această obligație ar fi existat de la început și s-ar fi aplicat în mod rigid, nici nu ar fi fost posibilă lucrarea misionară a clericilor. După ce s-a introdus totuși obligația pentru clerici de a rămîne în localitățile și la bisericile pentru care au fost aleși și hirotoniți, s-a venit și cu diverse norme canonice, care interziceau mutarea sau transferarea clerului dintr-o localitate într-alta (can. 14, 15 ap.; 15, I ec.; 20 IV ec.; 21 Antiohia; 16 Sard.), permițînd aceasta numai pentru interese superioare bisericești și numai prin consimțămîntul autorității superioare de care depindeau clericii respectivi.

Din aceleași considerente s-a venit apoi la Sinodul IV ecumenic, cu dispoziția can. 6 a acestui sinod, prin care se interzice orice hirotonie fără destinație sau, cum se exprimă mai precis canonul, orice «hirotonie absolută». Ca urmare, cu ocazia oricărei hirotonii, formula însăși a hirotoniei trebuie să cuprindă indicația locului sau funcțiunii pe care urmează să o îndeplinească la o biserică sau alta, cel ce se hirotonește. Tot ca expresie a aceleiași rînduieli trebuie privită și formula de angajament, pe care sînt ținuți să o citească cu ocazia hirotoniei, atît episcopii cît și presbiterii și diaconii, formulă introdusă pentru episcopi, abia din veacul VIII—IX, iar pentru ceilalți clerici, într-o vreme mult mai tîrzie. Desigur formula în uz pentru episcopi este mult mai solemnă, cuprinzînd și mărturisirea de credință, dar ea are același rost general și aceeași origine ca și formulele folosite la hirotonia întru presbiter sau întru diacon.

Întrucît la început, hirotoniile se puteau face de-a dreptul în oricare din cele trei trepte ale preoției, fără obligația ca cel hirotonit într-o treaptă superioară să fi primit în prealabil și hirotonia în treapta inferioară și din cauza aceasta se întîmpla să fie hirotoniți în treapta de presbiter sau în cea de episcop oameni necorespunzători, ridicați de-a dreptul din starea laică, s-a socotit folsitor și indicat pentru asigurarea unei alegeri și promovări corespunzătoare în treptele preoției, și deci în interesul Bisericii însăși, ca această veche rînduială să fie în-

locuită cu alta nouă care impune obligația celor ce urmează a fi hirotoniți în treptele superioare, de a primi — pe rînd — hirotonia în treptele inferioare, cu obligația de a sluji un oarecare timp în fiecare din acestea.

Cea dintîi normă canonică, care impunea această rînduială este cuprinsă în can. 10 al sinodului de la Sardica din anul 343. Ea însă a fost o normă locală și n-a dobîndit obligativitate generală în Biserică, decît foarte tîrziu, prin can. 17 al Sin. VII ec., cu toate că încă prin canonul 2 al Sin. VI ecumenic (Trulan), canoanele sinodului de la Sardica au dobîndit obligativitate generală în Biserică. Că noua rînduială nu s-a generalizat, o dovedește chiar un canon al Sinodului VI ecumenic (Trulan), care dispune ca aceia dintre candidații la starea clericală care vor să se căsătorească, sînt liberi să încheie căsătoria legală «înainte de hirotonia întru ipodiacon sau întru diacon, sau întru presbiter» (can. 6, VI ec.). Aceasta însemnează că cineva putea fi încă hirotonit de-a dreptul în starea de presbiter, pentru că dacă primea în prealabil hirotonia întru diacon, el nu se mai putea căsători înainte de a fi hirotonit în treapta de presbiter, deoarece același canon reînnoind în partea de la început dispozițiile can. 26 apostolic, interzice căsătoria după hirotonia întru diacon.

O altă rînduială ce s-a introdus iarăși mult mai tîrziu, cu privire la modul hirotoniei, este aceea potrivit căreia hirotoniile se săvîrșesc numai în sf. altar și la timpuri determinate în cursul Sf. Liturghii, începîndu-se cu hirotonia întru episcop, care se săvîrșește la începutul liturghiei, apoi urmîndu-se cu cea întru presbiter și cu cea întru diacon, care se săvîrșește spre sfîrșitul Liturghiei.

Rațiunea acestei ordine în care se săvîrșesc hirotoniile în cadrul unei Sf. Liturghii, este aceea de a se evita hirotonia unei persoane în toate cele trei trepte ale preoției, în cadrul unei singure Sf. Liturghii. Desigur această rînduială este folositoare și trebuie observată, iar nerespectarea ei atrage sancțiuni (însăși, în caz de necesitate, se poate și inversa ordinea hirotonirii în treptele preoției).

La aceeași Liturghie de asemenea pot fi săvîrșite mai multe hirotonii în treapta de episcop, ca și în treapta de presbiter și în cea de diacon, săvîrșindu-se fiecare aparte la timpul stabilit.

d) Efectele juridice ale administrării Sf. Taine a Hirotoniei sînt de cea mai mare importanță pentru viața Bisericii și ele se împart în două categorii și anume :

— efecte cu privire la structura sacerdotală, și
— efecte cu privire la starea civilă a clerului.

Au mai existat și o a treia categorie de efecte juridice ale hirotoniei și anume aceiea pe care ea le producea pentru viața de stat, atrăgînd o serie de drepturi și privilegii aparte, explicabile în condițiile statului roman și a celui bizantin, precum și în condițiile celorlalte tipuri de state care s-au succedat în Europa pînă aproape de zilele noastre.

Efectele juridice din prima categorie sînt următoarele :

— prin hirotonie se creează starea clericală, care apare ca o categorie socială aparte în structura socială a Bisericii, și

— prin hirotonie se conferă atît starea harică a preoției, cît și puterea bisericească corespunzătoare fiecărei trepte a stării harice, putere a cărei exercitare este reglementată prin foarte numeroase norme juridice.

Efectele juridice ale hirotoniei, cu privire la starea civilă a clerului sînt reglementate printr-o serie de norme canonice, unele scrise iar altele tradiționale, sau impuse prin obicei, adică prin practica îndelungată a vieții bisericești și potrivit acestor regule, membrii clerului de instituire divină se pot căsători înainte de hirotonie și anume înainte de hirotonia în treapta de diacon. Unele canoane prevăd însă că ei s-ar putea căsători numai înainte de primirea treptei de ipodiacon (can. 26 ap., can. 6, VI ec.), ceea ce constituie o extindere și la treptele de instituire bisericească a rînduielii aplicată întîi numai în legătură cu treptele de instituire divină. Pentru treapta episcopală a fost interzisă convietuirea conjugală (can. 48, VI ec.) impunîndu-i-se celibatul (can. 12, VI ec.) și la urmă starea monahală, care a devenit obligatorie prin puterea obiceiului care a dus la nesocotirea sau chiar la abrogarea în mod practic a unui canon de cuprins contrariu (can. 2 sin. Const. an 879).

Tot ca efect juridic al hirotoniei, apare și interzicerea căsătoriei a doua a membrilor clerului.

— *Starea civilă a clerului după hirotonie sau căsătorie.*

Efectele juridice ale hirotoniei cu privire la starea civilă a clerului într-o expunere mai amplă se prezintă astfel :

Prin starea civilă, se înțelege starea aparte a unei persoane, determinată de ansamblul legilor civile dintr-o societate. Mai precis se poate spune că starea civilă constă în identitatea unei persoane, determinată de normele de drept civil ale unei societăți. Aceste norme prevăd drepturi și îndatoriri ale persoanelor particulare, referitoare la libertățile și drepturile, care le asigură interesele lor ca indivizi, făcînd abstracție de libertățile și drepturile publice sau politice.

Pentru determinarea identității civile sau stării civile a unei persoane, elementele cele mai caracteristice le reprezintă calitatea de persoană liberă și conștientă, care se poate afla, fie în stare de minorat, fie în stare de majorat, în stare de tutelă sau de curatelă, apoi în situația de membru al unei familii sau de a nu fi membru al nici unei familii, apoi în situația de a fi căsătorit sau necăsătorit, căsătorit a doua oară, a treia oară etc., divorțat, văduv, dat dispărut, declarat mort etc.

În genere, fiecare persoană, precum are o identitate fizică aparte, așa are și o identitate civilă, adică o stare civilă aparte. Dar nu numai persoanele luate individual, ci și unele grupuri de persoane sau categorii de persoane au sau pot avea identități sau stări civile aproape identice sau asemănătoare, sau în orice caz determinate de aceleași norme juridice aparte, care nu determină starea civilă a tuturor persoanelor sau a tuturor categoriilor de indivizi. Un astfel de grup cu o identitate civilă sau cu o stare civilă aparte, este și clerul.

Precum s-a mai amintit, administrarea Sf. Taine a Hirotoniei produce unele efecte juridice asupra stării civile a clerului, despre care se poate spune că este caracteristică pentru întregul cin preoțesc sau pentru întreaga stare a preoției, care constituie o categorie aparte dintre acelea care intră în alcătuirea socială a Bisericii.

Actuala stare civilă a clerului este reglementată printr-o sumă de norme scrise ca și prin rînduieli ce s-au impus pe cale de obicei, dar toate acestea au cunoscut o dezvoltare istorică întocmai ca și celelalte rînduieli de organizare ale Bisericii sau ale vieții bisericești. Spre a înțelege în mod corespunzător rînduielile acum în vigoare, privitoare la starea civilă a clerului, este necesar să cunoaștem în prealabil vechile rînduieli care determinau această stare și modul în care ele s-au dezvoltat de-a lungul vremii.

Să vedem deci care era starea civilă a clerului în Biserica veche.

La început, clericii de toate treptele, adică atît diaconii și presbiterii, cît și episcopii, aveau libertatea deplină de a se căsători sau de a nu se căsători, precum și aceea de a se căsători înainte de hirotonie sau după hirotonie.

Această libertate s-a întemeiat pe rînduielile stabilite de sfinții apostoli și rămase de la ei, rînduieli care nu cuprindeau nici norme, nici îndrumări restrictive în această chestiune, lăsînd tuturor, libertatea să-și aleagă starea pe care o socoteau mai potrivită. Singura restricție :în această privință este aceea care se referă la monogamie și la observarea ei strictă, în raport cu bigamia care se putea practica atît după legile romane, cît și după cele mozaice, care îngăduiau pe lîngă soția legală, și cîte o concubină, așa încît și legătura cu aceasta era tot legală, dar de o treaptă inferioară a legalității. Referindu-se la această formă de bigamie, Sf. apostol Pavel, dispune ca episcopul să fie bărbat al unei singure femei (I Tim. 3, 2), neprecizînd însă cînd se puteau căsători slujitorii Bisericii din orice treaptă, înainte sau după hirotonie. Lipsa acestei precizări, care și-ar fi avut rostul în legătură cu modul în care se rînduiesc de către Sf. apostol Pavel, cele privitoare la starea civilă a clerului, precum și nepăstrarea în tradiția apostolică a vreunei rînduieli care să stabilească în raport cu hirotonia, timpul căsătoriei clerului, a făcut ca în Biserica veche să se obișnuiască a se căsători membri clerului ori înainte, ori după hirotonie, practicîndu-se în același timp și celibatul, care era justificat prin sfatul Sf. Apostol Pavel, comparîndu-și starea sa celibatară cu care s-a dat pe sine pildă în această privință cu starea de căsătorie a altor Apostoli.

Cum însă era mai firesc pentru cei destinați să devină slujitori ai Bisericii, ca în privința stării lor civile să ia o hotărîre înainte de primirea Sf. Taine a Hirotoniei, s-a ajuns ca — procedîndu-se mereu în acest fel — să se statornicească o practică întemeiată pe considerente nereligioase, adică pe considerente care nu aveau nici o legătură cu însăși Sf. Taină a Hirotoniei, ci ele erau de natură comună, omenească. Este adevărat că starea pe care o dobîndea careva prin hirotonie, era mai puțin indicată și pe atunci, așa cum este și astăzi, pentru ca cineva să manifeste și după aceea preocupări de natura celor legate de căsătorie.

Cu toate că de la o vreme s-a impus ca obicei rînduiala căsătoriei înainte de hirotonie a celor ce urmau să devină clerici, totuși nu s-a luat nici un fel de măsură pentru a-i opri pe cei ce doreau să se căsătorească și după hirotonie. Abia mai tîrziu, prin veacul III—IV s-a socotit că ar fi mai nimerit să se vină în această privință cu o normă generală, în sensul obiceiului prevalent de a se îngădui clericilor căsătoria numai înainte de hirotonie. Acestei rînduieli îi dă expresie legală canonul 26 apost., care dispune că dintre cei ce intră în cler necăsătoriți, să nu se mai căsătorească decît citeții și cîntăreții. Canonul nu prevede însă nici o pedeapsă pentru ceilalți membri ai clerului care ar fi dorit să se căsătorească după hirotonie, pentru că o astfel de pedeapsă nu avea de fapt pe ce să se întemeieze.

Abia ceva mai tîrziu sau poate chiar în aceeași vreme, sinodul local de la Ancira, întrunit la anul 312, vine cu o normă mai precisă, cuprinsă în canonul 10 al cărui text este următorul:

«Toți cei hirotoniți diaconi, dacă chiar la hirotonirea lor au mărturisit și au zis că trebuie să se însoare, fiindcă nu pot să rămînă așa, aceștia însurîndu-se după aceea, să rămînă în slujbă pentru că li s-a dat lor voie de către episcop. Dacă însă oarecari, tăcînd și primindu-se la hirotonie cu condiția ca să rămînă așa, și după aceea s-au însurat să înceteze din diaconie».

Din textul canonului citat se vede că într-o anumită parte a Bisericii, se introdusese deja rînduiala de a nu se mai permite decît diaconilor să se căsătorească după hirotonie, dar și aceasta numai în anumite condiții, adică dacă ei declarau cu ocazia hirotoniei că nu pot să rămînă necăsătoriți și că doresc a încheia ulterior căsătoria și prevăzîndu-se în același timp îndepărtarea din slujba diaconiei a celor care s-ar căsători după hirotonie, fără să fi reclamat acest drept cu ocazia hirotoniei.

Vechea practică a Bisericii și însuși textul acestui canon arată clar: *căsătoria nu constituie o piedică de natură doctrinară sau dogmatică în calea primirii Sf. Taine a Hirotoniei* și că, prin urmare, rînduiala potrivit căreia se interzice căsătoria clerului după hirotonie, este de natură juridică și ca atare de la ea se poate acorda dispensă, în acele cazuri pe care le apreciază autoritatea bisericească. Lămurirea acestei chestiuni este de importanță deosebită pentru problema căsătoriei a doua a clerului, împotriva căreia cele mai frecvente obiecții s-au formulat din eroarea care se face, socotindu-se hirotonia un impediment de natură dogmatică, la primirea Sf. Taine a Cununiei.

Problema stării civile a clerului a preocupat mereu conducerea Bisericii și diverse sinoade, care au venit mai tîrziu cu hotărîri în spiritul rînduielii prevalente care se statorniciseră, în sensul interzicerii căsătoriei clerului după hirotonie. Cea mai categorică și mai precisă normă canonică în această privință este aceea cuprinsă în can. 6, VI ec., care se întemeiază pe cea cuprinsă în canonul 26 ap. căreia îi și dă — cu acest prilej — o interpretare autentică. Iată textul acestui canon:

«După cum s-a zis în canoanele apostolești (can. 26 ap.) ca dintre cei ce au intrat în cler necăsătoriți, numai citeții și cîntăreții se pot

căsători . . . . .să facă aceasta înainte de hirotesia între ipodiacon sau hirotonia întru diacon sau preot».

Este de notat că același sinod care a adoptat acest canon, a dat și canoanelor unor sinoade locale, printre care și canoanelor sinodului local de la Ancira, deci și canonului 10 al acestui sinod, valabilitate sau vigoare generală în Biserică. Dar după cum am văzut, acel canon permite în condiții determinate căsătoria după hirotonie a diaconului, pe cînd canonul 6, VI ec. interzice acest lucru, sub pedeapsa caterisirii.

Cu toate acestea în practica vieții Bisericești nu s-a generalizat și nu s-a impus definitiv rînduiala stabilită de canonul 6 al Sinodului VI ecumenic (Trulan), decît spre sfîrșitul veacului al IX-lea, cînd la anul 897, împăratul Leon VI Filozoful a emis o novelă prin care interzicea practica existentă încă și atunci de a se permite nu numai diaconilor, ci și preoților căsătoria după hirotonie, pentru care s-a acordat un termen de doi ani de la hirotonie. Novela în cauză a lui Leon VI Filozoful arată că în practica vieții bisericești s-a păstrat rînduiala, precizată în canonul 10 Ancira, care permite diaconilor căsătoria după hirotonie, și care rînduială s-a aplicat prin analogie și la presbiteri, dar cu restricția că nu pot beneficia de acest drept decît un timp de doi ani de la data hirotoniei.

Din epoca respectivă, adică de la sfîrșitul veacului al IX-lea și de la începutul veacului X, s-a ajuns la generalizarea și la impunerea definitivă a rînduielii care interzice clerului căsătoria după hirotonie.

O chestiune aparte în legătură cu starea civilă a clerului, este aceea a stării civile a episcopilor, care se deosebește de starea civilă a celorlalți membri ai clerului.

La început, din epoca apostolică și pînă tîrziu de tot, episcopii puteau fi și ei căsătoriți sau necăsătoriți, ca și ceilalți clerici, urmîndu-se timp îndelungat și în privința lor aceeași normă sau rînduială ca și în privința presbiterilor și a diaconilor. De altfel, în privința episcopilor, care erau socotiți urmașii direcți ai Sf. Apostoli, deși numai în lucrarea episcopală nu și în cea specific apostolică, exista atît exemplul Sf. Apostoli, dintre care unii erau căsătoriți, fără a fi defăimați pentru acest lucru, cît și rînduiala stabilită de Sf. Apostol Pavel, ca episcopul să fie bărbat al unei singure femei, rînduială care implica libertatea și dreptul episcopilor de a se căsători. Despre vreo oprire de la căsătorie sau de la viața conjugală a episcopilor nu exista nici un fel de mențiune în Biserica veche. Din contră canoanele 5, 51 ap. și numeroase altele, arată că episcopii puteau fi căsătoriți și că aceia care sub pretextul evlaviei doreau să se despartă de soțiile lor erau pedepsiți potrivit canonului 5 apostolic, cu caterisirea. Iar în cazul că ridicau obiecții cu implicații de hulă împotriva lui Dumnezeu, pentru a se abține de la căsătorie, erau supuși aceleiași pedepse. Iată aceste texte foarte grăitoare în privința stării civile a episcopilor din epoca respectivă.

«Episcopul sau diaconul să nu lepede pe soția sa pe cuvînt de evlavie, iar dacă o va lepăda, să se afurisească și persistînd să se caterisească.» (can. 5 ap.); «Dacă vreun episcop sau diacon și oricare din catalogul ierarhicesc se abține de la nuntă nu pentru mîntuire, ci din scîrbă... ori să se îndrepteze, ori să se caterisească și să se lepede de Biserică.» (can. 51 ap.).

Din textele citate, se vede clar nu numai că episcopii erau liberi să se căsătorească, ci că însăși încercarea unora dintre ei de a nu se căsători din anumite pretexte, sau de a se despărți de soții, sub cuvînt de evlavie, a fost osîndită.

Această stare civilă de oameni căsătoriți sau liberi să trăiască și necăsătoriți, episcopii și-au păstrat-o timp îndelungat, în orice caz pînă la sinodul Trulan (an. 692), cînd se iau cele dintîi măsuri pentru a se impune celibatul episcopilor. Astfel, prin canonul 48, VI ec. se dispune ca aceia dintre candidații la episcopie, care vor fi aleși pentru această treaptă, să se despartă prin bună înțelegere de soțiile lor, după ce vor primi hirotonia întru episcop, aceasta urmînd să se retragă la mînăstire. Canonul nu prevede însă nici un fel de sancțiune și nici un fel de urmare cu caracter de sancțiune, în cazul că soții în cauză nu s-ar despărți sau în cazul cînd soția n-ar consimți să se despartă și mai ales să se retragă la mînăstire.

La același sinod și anume prin canonul 12, se interzice ca episcopii să conviețuiască cu soțiile lor după hirotonie, sub sancțiunea caterisirii. Prin această măsură se interzice totodată ca episcopii să mai fie căsătoriți, adică li se schimbă starea civilă, înlocuindu-se aceea de căsătorie, cu cea de celibat, pentru că, prin nici o dispoziție de atunci sau de mai tîrziu a vreunui canon, nu se impune episcopului obligația de a intra în cinul monahal.

În motivarea măsurii ce se ia prin canonul 12, VI ec., se invocă numai considerentul de ordin moral, arătîndu-se că prin noua măsură nu se urmărește a se răsturna cele legiferate de Sf. Apostoli, adică cele pe care le-am văzut în canonul 5 și 51 ap., ci numai un bine mai mare al credincioșilor și al stării sacerdotale. De aci urmează că măsura canonului 12, VI ec., nu a fost privită de către părinții sinodului Trulan, ca fiind contrară celei cuprinse în canoanele apostolice citate, ci că ea este luată numai pentru că li s-a părut părinților sinodali că aceasta servește mai bine interesului Bisericii, în vremea în care a fost adoptată. Și de fapt, în stările foarte grave care se creaseră pentru viața Bisericii, prin invazia arabă, căreia îi căzuseră victime teritoriile a trei patriarhate înfloritoare din Răsărit, ale celui din Ierusalim, ale celui din Antiohia și ale celui din Alexandria, a apărut ca mai indicat și mai folositor pentru Biserică ca episcopii să nu mai fie căsătoriți. De altfel aceeași problemă s-a pus și pentru clerul celălalt, adică pentru presbiteri și diaconi, însă canonul 13 al aceluiași sinod respinge propunerea de a-i obliga la celibat și pe ceilalți clerici, așa încît această nouă stare civilă, se impune numai pentru episcopi.

Se mai făcuse după cum se știe și o altă încercare de a se impune episcopilor starea celibatară, de asemenea și celorlalți clerici, cu ocazia Sinodului I ecumenic, dar atunci propunerea respectivă a fost respinsă fără excepții. De astă dată, ea a fost respinsă, cu excepții, adică n-a fost respinsă global, ci s-a admis ca măsură excepțională, cerută de împrejurări numai pentru episcopi.

Din redactarea canonului 12 al sin. VI ec. rezultă clar caracterul de măsură excepţională ce i s-a dat dispoziţiei cuprinsă în el. De asemenea rezultă tot atît de clar că părinţii adunaţi la acel sinod, nu s-au încumetat şi nici n-au găsit necesar să abroge canoanele apostolice, care cuprind o dispoziţie contrară.

Ţinîndu-se seama de trebuinţele noi ale vieţii bisericeşti, care au impus celibatul episcopilor, iar pe de altă parte de prevederile canoanelor apostolice 5 şi 51 în practica vieţii bisericeşti, nu s-a trecut la aplicarea întocmai a dispoziţiei canonului 12, VI ec., ci s-a admis mai departe ca unii episcopi să fie căsătoriţi, stare care a durat apoi pînă în veacul al XII-lea inclusiv, în Biserica din Răsărit. Ba se mai amintesc episcopi căsătoriţi chiar şi mult mai tîrziu, în veacul al XVIII-lea.

Ce-i drept apăruse între timp şi o lege de stat, emisă de împăratul Justinian I, prin care se dispunea ca episcopul să fie ales dintre persoane necăsătorite, iar pe de altă parte, la treapta episcopală fuseseră ridicaţi monahi, ale căror merite pentru Biserică au făcut ca starea lor civilă, care din punct de vedere legal era starea celibatară, să dobîndească o consideraţie deosebită şi ca astfel aceasta să deschidă calea spre generalizarea ei mai tîrziu pentru treapta episcopală.

Aşadar, pînă la can. 6, VI ec., starea civilă a episcopilor putea fi de trei feluri: aceea a căsătoriei, aceea a celibatului şi aceea a monahismului sau a călugăriei. Abia de aci înainte se interzice în mod categoric pentru episcopi starea civilă a căsătoriei şi se tinde a se generaliza cea celibatară. Dar şi aceasta intră, începînd cu veacul al IX-lea, în concurenţă cu cea monahală, care avea girul greutăţii pe care o dobîndise în viaţa Bisericii cinul monahal în timpul luptelor iconoclaste. Ca reacţie împotriva acestei tendinţe de a se impune pentru episcopi starea civilă de monah, apare hotărîrea cuprinsă în can. 2 al sinodului local de la Constanitnopol, din anul 879, care declară că între starea monahală şi treapta de episcop există incompatibilitate din pricina contradicţiei dintre îndatoririle stării monahale şi acelea ale slujirii episcopale. Iată cum se exprimă în această privinţă canonul menţionat: «Dacă un episcop ar voi să se pogoare la viaţa monahicească şi să îndeplinească locul pocăinţei, acesta să nu mai aibă pretenţie la demnitatea arhierească».

Dar cu toată măsura luată prin acest canon, influenţa monahismului a fost atît de puternică, încît a impus mai întîi revenirea la rînduiala anterioară, care permitea, atît prin obicei, cît şi pe baza legii menţionate a lui Justinian, ca episcopii să poată avea starea civilă celibatară, iar mai tîrziu, după veac. XIII—XIV, influenţa monahismului a impus ca starea monahală, — din starea civilă interzisă în mod expres — printr-un canon pentru treapta episcopală, să devină starea civilă obligatorie pentru această treaptă.

Astfel s-a ajuns ca un impediment la hirotonia în treapta de episcop, să devină o condiţie absolut necesară pentru primirea acestei hirotonii, stabilindu-se de atunci încoace, pe cale de obicei, rînduiala în vigoare şi acum, ca cel ales sau desginat pentru treapta episcopală să fie tuns în monahism, înainte de hirotonia în episcop.

De fapt, cu toată existenţa unei dispoziţii canonice, adică a unei dispoziţii cuprinsă în textul unui canon, contrare acestei rînduieli, ea s-a impus totuşi şi s-a generalizat numai prin puterea obiceiului, care în cazul concret, nu numai că a abrogat un text de canon, ci l-a şi înlocuit printr-o normă nouă, de-a dreptul contrară aceleia pe care o cuprinde canonul respectiv.

Din cele arătate, se vede că potrivit normelor în vigoare, starea civilă a clerului de mir şi mai precis a preoţilor şi diaconilor, poate fi cea de căsătorie sau cea de celibat, pe cînd starea civilă a episcopilor poate fi numai cea monahală.

În cazul că vreun candidat pentru clerul de mir doreşte să se căsătorească, el poate încheia căsătoria numai înainte de hirotonie, fiind interzisă căsătoria după hirotonie sub pedeapsa caterisirii.

*

În legătură cu starea civilă a clerului, sau mai bine-zis ca o chestiune specială privind starea civilă a acestuia, s-a pus de mult în discuţie problema căsătoriei a doua a clerului sau a recăsătoririi acestuia.

Să vedem cum s-a pus această problemă în mod concret şi în ce stadii se află soluţionarea ei.

Probema s-a pus în discuţie sub două aspecte: sub aspect dogmatic şi sub aspect canonic sau legal.

— Sub aspect dogmatic, s-a căutat a se arăta că nu ar fi posibil în nici un chip căsătoria a doua a clerului, atît pentru că aceasta ar fi interzisă prin cuvintele Sf. Apostol Pavel, care spune că episcopul, şi deci şi ceilalţi clerici, nu poate fi decît bărbatul unei singure femei, cît şi pentru că Taina Hirotoniei ar constitui un impediment de natură dogmatică în calea primirii Tainei Cununiei.

În fond însă, nici în cazul cuvintelor Sf. Apostol Pavel şi nici în cazul căsătoriei după hirotonie, nu avem de a face cu lucruri de natură dogmatică.

În primul caz avem de a face cu o poruncă a Sf. Apostol Pavel, al cărui înţeles este că nici un cleric nu trebuie să fie bigam. Ea a fost însă interpretată ca interdicţie pentru membrii clerului de a se căsători de două ori, iar acestei interdicţii i s-a atribuit caracter dogmatic. În fond nu este însă vorba de o dispoziţie sau poruncă apostolică privitoare la o chestiune de credinţă sau la un principiu moral cu fond dogmatic, ci la o chestiune de disciplină matrimonială.

Dar şi în cazul că ar fi oprit prin poruncă apostolică amintită, ca un cleric să se căsătorească de două ori, şi atunci, aşa după cum nu se socoteşte a fi poruncă cu carcter dogmatic şi deci categoric obligatorie, aceea privitoare la starea civilă a episcopului, adică cea care spune că se cade ca episcopul să fie bărbat al unei singure femei, tot la fel nu ar putea fi socotită nici aceasta, ca avînd caracter dogmatic, şi precum s-a schimbat sau nu se mai aplică aceea, se poate schimba sau poate să nu se mai aplice şi aceasta.

Mai precis, oricum s-ar interpreta porunca menţionată a Sf. Apostol Pavel, ea nu are un caracter dogmatic şi nu poate fi invocat ca atare,

pentru a se dovedi — pe baza ei — că ar fi interzisă, chiar prin cuvîntul Sf. Scripturi, căsătoria a doua a clerului.

Cît privește socotința că hirotonia ar constitui o piedică cu caracter dogmatic, în calea primirii Tainei Cununiei, este de observat că această socotință, nu are nici un temei acceptabil, ci din contră, pentru că nici una dintre stările de har pe care le comunică vreo Sfîntă Taină nu constituie și nu poate constitui vreo piedică pentru sporirea acestei stări, prin comunicarea unui nou har, sau a unui har în plus. De altfel, atît dispoziția canonului 10 Ancira, pe care am văzut-o și care permite căsătoria diaconilor după hirotonie, cît și practica Bisericii de pînă în veacul al IX-lea, care permitea și preoților să se căsătorească după hirotonie, arată că nimeni și pe nici un temei n-a socotit și nu poate socoti hirotonia ca piedică de natură dogmatică în calea primirii Tainei Cununiei. Același lucru se poate spune și în ce privește modul Bisericii de a înțelege cuvintele Sf. Apostol Pavel, care se invocă spre a le înfățișa ca avînd caracterul de poruncă cu fond dogmatic, prin care s-ar interzice căsătoria a doua a clerului.

Biserica nu le-a interpretat însă și nu le interpretează în acest sens, și aceasta rezultă din practica îndelungată a ei.

— Aspectul canonic al problemei, singurul aspect real al ei, este cît se poate de simplu și de ușor de înțeles, și anume: Căsătoria clerului de mir, după hirotonie, este interzisă atît prin texte precise de canoane, cît și prin obiceiul îndelungat, care deși apărut mai tîrziu, a dobîndit și el putere de lege. Cu toate acestea însă, fiind vorba de norme legale fără fond dogmatic, ele pot fi abrogate sau modificate de autoritatea bisericească competentă, care este fie Sinodul ecumenic, fie, în lipsa posibilității de a-l întruni, consensul tuturor Bisericilor.

Ținîndu-se seama însă de trebuințele vieții bisericești, este îngăduit ca autoritatea bisericească, chemată să aplice canoanele, să poată face uz de puterea ei, acordînd dispensă de la obligativitatea oricărui canon, care n-are cuprins dogmatic sau care nu dă expresie vreunui principiu moral cu fond dogmatic. În temeiul acestei puteri, autoritatea bisericească competentă din cadrul fiecărei Biserici autocefale, poate proceda — pe cale de dispensă — la încuviințarea căsătoriei după hirotonie a acelor membri ai clerului, în cazul cărora se va aprecia că se poate acorda o asemenea dispensă.

Această autoritate este sinodul plenar pentru întreaga Biserică autocefală și fiecare episcop pentru eparhia sa. Cum însă este necesar să se procedeze în mod unitar la acordarea unor astfel de dispense, spre a nu se crea sminteală între credincioși, s-a socotit că este mai indicat ca pentru acordarea dispenselor respective să stabilească normele corespunzătoare sinodul plenar sau Sf. Sinod al fiecărei Biserici autocefale.

În felul acesta au gîndit și membrii congresului panortodox, întrunit la Constantinopol în 1923, care au apreciat că este necesar să se acorde astfel de dispense, dar au lăsat la latitudinea fiecărui sinod al Bisericilor locale să hotărască dacă și unde este cazul, precum și în ce fel să se procedeze la acordarea unor asemenea dispense.

În același chip a gîndit și a procedat și Sfîntul Sinod al Bisericii autocefale Ortodoxe Române, aducînd în această chestiune două hotărîri — una în 1938, și alta în 1952. Iată textul hotărîrii Sfîntului Sinod din septembrie 1952 (Rev. B.O.R. 1952, no. 6—8, p. 438).

Tema 5114/1938 asupra căsătoririi preoților văduvi prin deces:

«Reluîndu-se în cercetare problema recăsătoririi preoților văduvi prin deces, în urma unor ample discuții la care au luat parte toți I.P.S.S. și P.S.S., membri ai Sf. Sinod, Sf. Sinod hotărăște în unanimitate:

1. Întrucît Sf. Sinod nu cunoaște hotărîrile sinoadelor altor Biserici surori, cu privire la adoptarea hotărîrilor Congresului Sinod-Panortodox de la Constantinopol, din anul 1923, cu privire la recăsătorirea preoților și diaconilor văduvi prin deces, pentru a se convinge cel puțin dacă s-a realizat în parte consimțămîntul majorității Sinoadelor Bisericii Ortodoxe, adică măcar în parte acel «consensus ecclesiae dispersae», nu-și poate însuși integral acele hotărîri, înainte de a avea răspunsul Sf. Sinoade locale, ale celorlalte Biserici surori.

2. Față însă de stările de fapte create în cei aproape 30 de ani, de la aceste hotărîri, în sînul Bisericii noastre Sf. Sinod neputînd lua măsuri împotriva Hotărîrilor Congresului Sinod-Panortodox de la Constantinopol din anul 1923, din respectul față de acest Sinod Panortodox și din datoria de a păstra legătura și comuniunea dragostei neîntrerupte cu Biserica Ecumenică, hotărăște ca situația preoților și diaconilor văduvi prin deces și recăsătoriți, să fie lăsată pe seama fiecărui chiriarh, spre a fi rezolvată de la caz la caz, în spiritul canoanelor și hotărîrilor canonice, cu pogorămînt, în virtutea puterii de a lega și dezlega, ce decurge din harul arhieriei, pînă la întrunirea unui Sinod ecumenic, care va hotărî, aprobarea sau respingerea hotărîrilor Congresului Sinod-Panortodox, și ale Sf. Sinod al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol din anul 1923».

Tema numărul 5116/952 Referat asupra căsătoriei clerului de mir după hirotonie: «Deoarece prin revenirea Bisericii greco-catolice la Biserica Mamă, au venit un număr mare de preoți de mir hirotoniți fără să fi încheiat mai întîi căsătorie: cum iarăși sînt atît de dese trecerile la Ortodoxie ale clericilor celibi ai Bisericii Romano-Catolice, și unora și altora, fiindu-le impusă de Biserica Romei, hirotonia fără dreptul de a încheia căsătoria, pentru liniștea sufletească a credincioșilor Bisericii noastre, unde s-au rînduit pentru păstorire acești preoți, și unde tradiția preotului familist este așa de puternică, Sf. Sinod, numai pentru cazurile preoților de mir foști greco-catolici și romano-catolici, — întrucît este știut că ei au fost siliți de Biserica Romei să primească hirotonia fără căsătorie —, cît și pentru diaconii celibi ai Bisericii Ortodoxe, în unanimitate hotărăște: situația preoților de mir foști greco-catolici și romano-catolici, ca și diaconii celibi ai Bisericii Ortodoxe, în ceea ce privește căsătoria lor se lasă pe seama fiecărui chiriarh spre a fi rezolvată — de la caz la caz — în spiritul canoanelor și hotărîrilor ecumenice, ca pogorămînt în virtutea puterii de a lega și dezlega, ce decurge din harul arhieriei.

După această privire de ansamblu asupra modului în care s-a pus și s-a soluționat problema stării civile a clerului în cadrul Bisericii Ortodoxe, este necesar să amintim și cîteva elemente caracteristice pentru starea civilă aparte a clerului Bisericii Apusene.

În cuprinsul acesteia, încă din veacul al IV-lea, sub influența rigorismului, iar mai tîrziu sub influența practicilor religioase sau rînduielilor privitoare la slujitorii religioși, existente la popoarele barbare, care au cotropit întregul imperiu roman de apus, de la începutul veacului V, pînă la anul 476, s-a practicat celibatul clerului pe o scară mai largă, ajungîndu-se ca în unele epoci să prevaleze starea civilă celibatară față de starea civilă a căsătoriei, în viața clerului Bisericii din Apus.

Drept momente importante ale orientării Bisericii din Apus în acest sens, pot fi menționate următoarele trei: hotărîrea can. 3 a sinodului local din Elvira (Spania), întrunit în anii 300—305, prin care se impune pentru cler starea civilă a celibatului, apoi hotărîrile sin. I ec. prin care se respinge generalizarea celibatului ca stare civilă obligatorie pentru întregul cler, dar ea este îngăduită alături de aceea a căsătoriei și în fine, hotărîrile canonice ale sinodului Trulan, prin care se acceptă și se impune ca obligatoriu celibatul pentru episcop (can. 12, VI ec.), dar se respinge pentru ceilalți clerici (can. 13, VI ec.). Acest sinod constată însă că în Biserica Apuseană se practică aproape ca rînduială generală, celibatul (preambulul can. 13, VI ec.) și nu-l condamnă decît încercarea de a fi impus împotriva prevederilor exprese ale can. 5 ap., ale unor canoane ale sinodului Cartagina (3, 4, 33) și ale altor canoane, îngăduindu-l în mod excepțional în ținuturile cotropite de barbari (can. 30, VI ec.), chiar și atunci cînd el ar contraveni dispozițiilor canoanelor apostolice pentru că este impus de stări excepționale.

Practica prevalentă a celibatului în Biserica Apuseană a sfîrșit prin a deveni sau prin a se transforma în regulă generală și obligatorie din a doua jumătate a veac. XI, adică îndată după marea schismă de la 1054, cînd papa Grigore al VI-lea, l-a impus la anul 1074 printr-o hotărîre a sa (Epistola III, vezi și can. 13 VI ec.).

De atunci încoace, problema celibatului obligatoriu, ca și aceea a restabilirii rînduielii tradiționale, potrivit căreia se permite clerului de mir și starea civilă a căsătoriei, a făcut obiectul multor discuții în Biserica Apuseană și cu deosebire în cadrul mișcării pentru libertățile Bisericii galicane din veacul al XVII-lea și apoi cu prilejul Conciliului I Vatican de la 1869—1870 și al Conciliului II Vatican, dintre anii 1962—1965. La acesta din urmă s-a hotărît că în mod excepțional, pentru treapta diaconiei se poate îngădui și starea civilă a căsătoriei.

În privința stării civile a episcopilor, Biserica din Apus a păstrat numai obligativitatea celibatului și n-a încercat să impună obligativitatea stării civile monahale, deși o îngăduie și pe aceasta episcopilor, care sînt aleși dintre monahi, nu o impune însă și celorlalți care sînt aleși din clerul de mir.

Împotriva stării civile a clerului de toate treptele din Biserica Apuseană, ca și împotriva monahismului, s-au formulat o mulțime de critici, de la marea schismă încoace, din partea diverșilor militanți pentru reformă în Biserica Apuseană, dar cu deosebire din partea lui Martin Luther și a tuturor reformatorilor din veacul XVI înainte. Ca urmare în toate Bisericile născute din Reformă, se admite starea civilă a căsătoriei pentru clerul din toate treptele, nefiind obligatorie însă căsătoria, ci lăsată la latitudinea celor în cauză.

Și Biserica Anglicană a revenit în privința stării civile a clerului nu numai la starea existentă în Biserica Ecumenică înainte de marea schismă, ci chiar la starea creată prin rînduielile apostolice, admițînd — în conformitate cu acestea — atît căsătoria presbiterilor și diaconilor, cît și căsătoria episcopilor și anume, deopotrivă înainte și după hirotonie.

În același fel se prezintă starea civilă a clerului de toate treptele și în Biserica Vetero-Catolică, care s-a organizat de la 1870 încoace, desprinzîndu-se din Biserica Romano-Catolică și reintroducînd în viața ei unele vechi rînduieli bisericești, între care și aceea care permite clerului căsătoria atît înainte cît și după hirotonie și deopotrivă presbiterilor și diaconilor, ca și episcopilor.

7. Administrarea Sf. Taine a Cununiei

(Însemnătatea acestei Taine, condiții, logodna, căsătoria, familia, legi noi, rudenia, impedimente la căsătorie și cununie, încetarea căsătoriei, divorțul etc.)

Sf. Taină a Cununiei este lucrarea sfîntă prin care se desăvîrșește — prin har — înțelegerea dintre două persoane, prin care acestea încheie căsătoria. Ca binecuvîntare religioasă a căsătoriei, cununia se mai numește în sens cu totul general și căsătorie religioasă, deși căsătoria, chiar binecuvîntată de Biserică, sau căsătoria religioasă, nu se reduce numai la Sf. Taină a Cununiei ci ea este formată și dintr-o parte nereligioasă sau profană, care constă în înțelegerea firească, care se stabilește prin consensul persoanelor care încheie căsătoria. Această înțelegere constituie baza naturală a căsătoriei și ea este determinată de legi statornicite de Creator, în natura omului, concepută ca o unitate, căci se zice: *«bărbat și femeie l-a făcut»* (Gen. I, 27).

Fără acest consens, binecuvîntarea religioasă, prin administrarea Sf. Taine a Cununiei nu poate să fie dată sau, chiar dacă se dă, ea nu produce efectul haric specific al acestei lucrări dumnezeiești.

Din pricina importanței pe care o are la încheierea căsătoriei, consensul celor două părți, în dreptul roman s-a și folosit formula: «consensus facis nuptias», adică consensul face căsătoria sau căsătoriile, cum s-ar zice mai exact, deoarece în limba latină, cuvîntul căsătorie nu are forma singulară, ci numai forma plurală, ca un act pe care nu-l poate săvîrși nicidecum o persoană singură, ci numai două persoane. Deci un act care se poate săvîrși numai la plural, nu și la singular.

În acord cu importanța care s-a dat consensului la încheierea căsătoriei și cu rostul căsătoriei, ea a fost definită în modul cel mai complet de către romani, în felul următor: «Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae consortium omnis vitae, divini ac humani juris communicatio»

(Căsătoria este legătura bărbatului și a femeii prin însoțire pentru întreaga viață și pentru a se împărtăși reciproc de drepturile dumnezeiești și omenești).

Din această definiție, care aparține jurisconsultului roman Herennius Modestinus din veacul al III-lea e.n. și pe care Biserica și-a însușit-o la vremea sa în întregime, se vede că actul căsătoriei se întemeiază pe o legătură firească, stabilită — prin înțelegere — între un bărbat și o femeie, în scopul însoțirii lor pentru întreaga viață și pentru a se face părtași unul cu altul de acele drepturi care au fost stabilite deopotrivă prin voința omenească și prin voința divină.

Definiția cuprinde deci atît elementul comun, natural al consensului, cît și elementul religios sau supranatural, care pecetluiește întărind și sfințind acest consens, iar prin aceasta se asigură — și prin voința și lucrarea divină — însoțirea pe toată viața și împărtășirea reciprocă, nu numai de drepturile omenești, ci și de cele dumnezeiești, adică de acelea pe care le asigură credința religioasă, iar în cazul căsătoriei creștine, împărtășirea de harul pe care îl mijlocește Sf. Taină a Cununiei.

Dar nu numai dreptul roman, ci toate legislațiile sau sistemele mai vechi și mai noi ale dreptului au acordat o atenție deosebită căsătoriei, privind-o ca un act ce are o deosebită însemnătate și anume una naturală și alta religioasă sau supranaturală, ca mijloc prin care se asigură atît după legile naturale, cît și după cele divine, perpetuarea vieții neamului omenesc.

De fapt căsătoria nu reprezintă însă numai un asemenea act sau un asemenea mijloc, ci ea constituie totodată și un act de împlinire a vieții omenești, care nu este deplin, nici numai sub aspectul său femenin, nici numai sub aspectul său masculin, căci prin întreaga alcătuire naturală și prin întregul rost natural, atît partea bărbătească, cît și partea femeiască nu sînt decît ceea ce le spune însuși numele, adică numai cîte o parte din om, fiecare constituind ceea ce se și numește popular cîte o jumătate, așa încît prin legătura care se stabilește între aceste două părți, prin căsătorie, se realizează adevărata împlinire a vieții omenești, împlinire ce constituie — la rîndul ei — singurul mijloc posibil de a transmite sau de a propaga viața umană.

În legătură cu căsătoria, astfel înțeleasă, ca legătură monogamă, care corespunde în chipul cel mai complet naturii umane și rostului vieții omenești, Biserica a stabilit o seamă de rînduieli, dintre care pe unele le-a luat din dreptul roman, iar pe altele și le-a făurit ea însăși. Din aceste norme, cele care ne interesează în primul rînd sînt cele cu caracter juridic, prin care se reglementează mai întîi condițiile pe care trebuie să le îndeplinească cineva pentru încheierea căsătoriei; apoi modul în care se încheie căsătoria, fie de-a dreptul fie prin încheierea prealabilă a logodnei; raporturile dintre soți, privite sub latura drepturilor și a îndatoririlor reciproce, adică noua unitate socială și religioasă care se creează prin căsătorie: familia; drepturile și îndatoririle care determină raporturile de familie, adică nu numai raporturile dintre soți, ci și cele care se stabilesc între toți ceilalți membri posibili ai familiei și în primul rînd între părinți și copii; și în fine, o categorie de

norme aparte care privesc încetarea căsătoriei, fie în chip firesc, fie prin despărțire sau divorț.

Încheierea căsătoriei între creștini se desăvîrșește prin administrarea Sf. Taine a Cununiei.

În legătură cu săvîrșitorul acestei Sf. Taine există o serie de norme canonice.

Potrivit atît rînduielilor religioase, cît și celor juridice ale Bisericii, săvîrșitorii Sf. Taine a Cununiei pot fi numai episcopul și preotul, se înțelege, aceștia avînd hirotonia validă sau preoția lucrătoare, adică nefiind puși sub o pedeapsă, care să-i oprească de la săvîrșirea Sfintelor Taine.

Se mai cere apoi ca episcopul sau preotul respectiv să aibă și competență, adică îndreptățirea legală pentru săvîrșirea Sf. Taine — în genere — și a Sf. Taine a Cununiei, în special. Menționăm acest lucru, întrucît, potrivit unei rînduieli obligatorii, dar introdusă totuși în practica vieții bisericești dintr-o anumită vreme, se socotește că datorită faptului că episcopii sînt monahi, deci persoane care s-au lepădat de cele lumești, nu le-ar fi îngăduit să săvîrșească Sf. Taină a Cununiei (Nomoc. slav).

O altă condiție pentru săvîrșitor este ca el să fie prezent, adică de față cu persoanele cărora le administrează Sf. Taină a Cununiei.

Condițiile pe care trebuie să le îndeplinească candidatul la căsătorie pot fi împărțite în patru categorii și anume: religioase, morale, fizice și sociale. În genere, toate aceste condiții urmăresc asigurarea unei stări cît mai corespunzătoare de sănătate religioasă, de sănătate morală, fizică și socială, pentru cei ce doresc să întemeieze o familie.

În această privință, în modul în care sînt împărțite condițiile pentru căsătorie, adică pentru primitorii Sf. Taine a Cununiei, există o mare asemănare cu modul în care sînt împărțite condițiile pentru primirea Sf. Taine a Hirotoniei și cu scopul care se urmărește și în condițiile respective.

— *Principalele condiții religioase sînt :*

a) Credința ortodoxă sau dreapta credință; b) botezul valid; c) calitatea de membru al Bisericii cu toate drepturile, adică persoana în cauză să nu fie excomunicată, dată anatemei sau supusă vreunei alte pedepse care ar opri-o de la primirea Sf. Taine a Cununiei, cum ar fi de pildă simpla oprire de la Sf. Împărtășanie; d) nici una din cele două persoane să nu fie logodită bisericește cu altă persoană; e) de asemenea să nu fie căsătorită (bisericește sau civil); f) iar dacă a fost vreuna din ele căsătorită să fi obținut divorțul biericesc în cazul că a fost și cununată sau divorțul civil în cazul că fusese căsătorită numai civil; g) nici una să nu fi fost căsătorită de trei ori; h) persoanele să nu se afle în legătură de înrudire spirituală sau religioasă în astfel de grade în care este oprită căsătoria după legile bisericești; i) nici una din ele să nu fie de altă religie sau confesiune, nici eretică sau schismatică («mixta religio, disparitas cultus» etc.); j) partea bărbătească să nu fie hirotonită sau hirotesită în vreo treaptă a preoției și nici hirotesită în treapta de ipodiacon (can. 26 ap.; 6, VI ec.), iar pentru partea

femeiască a mai existat în Biserica veche și condiția ca să nu facă parte din vreuna din asociațiile religioase ale văduvelor, presbiterelor, ascetelor, fecioarelor și diaconeselor și mai presus să nu aibă hirotesie întru diaconiță (can. 15, IV ec.). Excepția s-a admis într-o vreme numai pentru diaconi, în conformitate cu dispozițiile can. 10 Ancira, iar apoi și pentru preoți pînă în veacul al IX-lea; k) nici una din persoane să nu fi depus voturile monahale, sau alte feluri de voturi, cum au fost votul necăsătoriei, la care erau obligate femeile care făceau parte din asociațiile religioase ale presbiterelor, văduvelor, ascetelor, fecioarelor (can. 16, IV ec.) și diaconeselor (can. 15, IV ec.); l) să aibă numi ortodocși cununați bisericește, iar nu de altă confesiune și cu atît mai puțin de altă religie; m) persoanele să aibă dispensă de impedimentele religioase, de la care se poate obține aceasta, în cazul în care există astfel de impedimente.

— *Principalele condiții morale pe care trebuie să le îndeplinească primitorii Sf. Taine a Cununiei sînt:*

a) Să fie conștienți, adică teferi la minte și responsabili, cu alte cuvinte să aibă conștiința de sine; b) să aibă facultatea de a consimți în mod liber sau de a pronunța în mod liber consensul pentru încheierea căsătoriei, acesta nefiind prejudiciat de nimic («Vis, raptus, dolus, metus»); c) să fie morali, adică să nu fi săvîrșit acte grave, care i-ar descalifica din punct de vedere moral, arătîndu-i ca inapți sau ca nedemni sub acest raport pentru încheierea căsătoriei; d) persoanele cu care se căsătoresc candidații la preoție, să fie fecioare (Nov. Just. 6, 1, 3, 22, 42; Pravila Mare, Glavele 58 și 61) și în genere să fie de condiție morală ireproșabilă (can. 17, 18 ap., 44 VI ec.), adică să nu fie văduve, divorțate etc.; e) persoanele să nu fie în legătură de înrudire morală, în gradele în care Biserica nu permite căsătoria, adică să nu fie rudă prin adopțiune sau înfiere, ori prin tutelă, în gradele în care ar fi oprită căsătoria între ele; f) să aibă dispensa de impedimentele respective dacă aceasta este posibil.

— *Principalele condiții fizice, pe care trebuie să le îndeplinească primitorii Sf. Taine a Cununiei.*

a) Să nu fie de același sex, ci una să fie parte bărbătească și una parte femeiască; b) să dispună de sănătatea fizică trebuitoare, adică să nu sufere de astfel de boli, care ar primejdui sănătatea celuilalt sau care ar primejdui sănătatea urmașilor; c) să aibă integritatea fizică pe care o reclamă conviețuirea conjugală și scopul căsătoriei, adică să nu fie lipsit de organele genitale normale; d) să aibă vîrsta stabilită ca majorat matrimonial, adică vîrsta pe care o stabilesc legile de stat și cele bisericești pentru ca cineva să poată încheia o căsătorie; e) persoanele să abă capacitatea fizică adică potența, pentru îndeplinirea îndatoririlor conjugale, adică să nu fie lipsiți de această capacitate din pricina vreunei infirmități; f) să fie prezente în mod fizic la încheierea căsătoriei, ca și la administrarea Sf. Taine a Cununiei; g) să nu existe între ele legătură de înrudire fizică, adică de sînge sau de cuscrie, în astfel de grade în care Biserica nu le permite căsătoria; h) să aibă dispensă de impedimentele de la care se poate acorda aceasta.

— *Principalele condiții sociale pe care trebuie să le îndeplinească primitorii Sf. Taine a Cununiei sînt:*

a) Să fie cetățeni ai statului în care vor să încheie căsătoria și să aibă liberul exercițiu al drepturilor civile, nefiind loviți de vreo interdicție; b) să aibă deplină libertate socială, adică să se găsească în stare de deplină libertate socială, neaflîndu-se în detenție sau în astfel de situații, în care nu pot să ia singuri hotărîrea de a se căsători și nici nu o pot duce la îndeplinire decît cu aprobarea altora de care depind. Aceasta a fost întotdeauna situația deținuților, apoi în trecut a sclavilor și a altor categorii sociale, care se aflau în dependență de unele clase stăpînitoare, de asemenea unele categorii de funcționari ai statului, cei aflați sub arme, precum și cei ce urmează să intre într-un corp social, sau se găsesc deja într-un astfel de corp, ai cărei membri n-au deplină libertate socială de a se căsători, aceasta fiind făcută dependentă de unele aprobări ale organelor superioare, cum este cazul — în parte — *și cu cei din starea clericală*; c) să aibă aprobarea autorității superioare sau a organelor competente, cînd este necesară o astfel de aprobare pentru persoane aflate în situații deosebite, fie sub raportul libertății sociale, fie sub acela al profesiunii sau funcțiunii (binecuvîntarea arhierească pentru candidatul la hirotonie); d) să încheie în prealabil căsătoria civilă și să prezinte dovada acesteia și e) să aibă dispensele trebuitoare în cazurile necesare și posibile.

— *Rînduielile canonice cu privire la modul în care se administrează Sf. Taină a Cununiei sînt următoarele:*

a) Persoanele care vor să se căsătorească, să se mărturisească în prealabil și să primească dezlegare de păcate; b) înainte de încheierea căsătoriei, ca și înainte de săvîrșirea cununiei, să se facă așa zisele vestiri, în cazul și în locul unde aceasta se practică. Prin ele se înțelege anunțarea consecutivă în trei duminici sau sărbători a hotărîrii de a se căsători a celor în cauză, cu scopul de a se da posibilitate, să fie oprită încheierea acelor căsătorii, în calea cărora ar exista impedimente grave și necunoscute sau de la care nu s-a obținut dispensă (vestirilor care se practică în Biserică, le corespunde afișarea anunțului de căsătorie, adică hotărîrea de a se căsători a persoanelor care și-au înaintat actele la starea civilă); c) cununia să nu se săvîrșească în vreme de post; d) să se săvîrșească în biserică; e) să se săvîrșească după ritualul prescris de biserică; f) să nu se repete, adică să nu se favorizeze prin repetarea cununiei unor persoane valid cununate nici un fel de credință deșartă, în legătură cu vreo astfel de repetare, și g) să se obțină dispensă în cazurile necesare și posibile cum ar fi: pentru vestiri, pentru vremea de post etc.

Condițiile pe care le-am enumerat ca fiind necesare pentru încheierea căsătoriei, trebuie îndeplinite și pentru a se putea încheia logodna, care este un act solemn de promisiune reciprocă a căsătoriei pe care și-o fac cei ce se logodesc.

În trecut, logodna bisericească se săvîrșea independent de administrarea Sf. Taine a Cununiei și constituie un act aparte, premergător cununiei. În prezent însă, logodna se săvîrșește în cadrul aceluiași

ritual în care se săvîrşeşte şi cununia, spre a se evita o seamă de complicaţii şi chiar de neînţelegeri care puteau să survină în vremea dintre logodnă şi cununie, atunci cînd ele se oficiau în mod separat. Se înţelege însă că această rînduială nu implică interzicerea de a se săvîrşi logodna bisericească şi ca act separat de cununie, cu multă vreme înaintea acesteia.

În privinţa unor condiţii aparte pentru logodnă, care au existat cîndva, este de reţinut doar atît că ele se refereau la vîrsta şi la libertatea persoanelor ce voiau să se logodească, permiţîndu-se aceasta chiar şi minorilor, fără însă ca o astfel de permisiune să implice şi îngăduirea căsătoriei respectivilor înainte de majorat.

— O căsătorie încheiată cu observarea condiţiilor principale necesare în acest scop şi binecuvîntată de Biserică prin administrarea Sf. Taine a Cununiei, produce în mod firesc o serie de efecte juridice, dintre care unele sînt reglementate de Biserică, iar altele sînt reglementate prin legile de stat.

a) Efectele juridice ale cununiei, de care se ocupă legile bisericeşti sînt următoarele:

— cei căsătoriţi şi cununaţi, sînt consideraţi ca formînd cea mai mică unitate socială religioasă, adică familia creştină, sau sanctuarul familial creştin, care împreună cu altele, intră în alcătuirea unei comunităţi locale creştine sau a unei unităţi bisericeşti locale;

— deşi fiecare din cele două persoane îşi păstrează individualitatea sa, ele sînt socotite ca formînd un trup şi contează ca atare în toate regulile privitoare la rudenie şi la calcularea gradelor de înrudire;

— între soţi se creează îndatoriri şi drepturi reciproce şi egale, sub raport religios;

— soţii au aceleaşi drepturi şi îndatoriri faţă de copii;

— legătura creată prin Taina Sf. Cununii îi obligă să vieţuiască împreună pînă la sfîrşitul vieţii;

— încetarea căsătoriei este admisă numai pentru cauza naturală a morţii şi din cauze asimilate cu moartea;

— divorţul, adică despărţirea căsătoriei legale sau valid încheiate, nu se îngăduie în principiu decît pentru adulter şi în mod excepţional, pentru motive care pot fi asimilate cu moartea parţială sau totală, fie fizică, fie religioasă, fie morală sau civilă.

b) Efectele juridice ale căsătoriei, de care se ocupă legile de stat, sînt mult mai numeroase şi mai variate şi ele sînt prevăzute în principal de Codul familiei.

— Prin încheierea căsătoriei, după rînduielile legilor de stat ca şi a cununiei religioase după rînduielile canonice, se întemeiază familia, care constituie, atît cel dintîi sanctuar al vieţii creştine — cea mai mică unitate socială bisericească —, cît şi cea mai mică, dar şi cea mai hotărîtoare unitate socială civilă. Avînd această poziţie în cadrul vieţii bisericeşti ca şi în cadrul vieţii laice, familia se prezintă întocmai ceea ce şi este ea în realitate şi anume ca o piatră de temelie a întregului edificiu social al Bisericii, ca şi a întregii vieţi obşteşti şi a organizaţiei

statale. Din această cauză, atenţia şi grija manifestată faţă de familie, arată atît din partea Bisericii, cît şi din partea statului, gradul de conştiinţă a misiunii fiecăruia dintre aceste două organizaţii, pentru această mică unitate socială, acordîndu-i atenţia şi sprijinul corespunzător.

— *Piedicile la căsătorie şi cununia religioasă,* cărora li se zice în mod obişnuit *impedimente,* folosindu-se un termen latin, moştenit din terminologia juridică romană, nu sînt altceva decît obstacolele ce stau în calea încheierii unei căsătorii sau administrării Sfintei Taine a Cununiei, valide, sub toate raporturile. Privite în sine aceste impedimente reprezintă lipsuri sau elemente care n-au conţinut pozitiv şi propriu, ci care constau tocmai din elementul negativ al lipsei condiţiunilor necesare pentru încheierea unei căsătorii sau administrării Sfintei Taine a Cununiei. Cu alte cuvinte, impedimentele la căsătorie şi cununie pot fi definite mai bine în mod negativ, ca lipsuri ale condiţiilor necesare pentru încheierea căsătoriei şi administrarea Sfintei Taine a Cununiei.

Ţinînd seama de faptul că în fond impedimentele constau din lipsuri ale condiţiilor necesare pentru încheierea căsătoriei valide, sau administrarea Sfintei Taine a Cununiei în chip canonic, se poate proceda la stabilirea, enumerarea şi sistematizarea lor, urmînd întocmai schema adoptată la enumerarea şi sistematizarea condiţiilor pentru căsătorie şi cununie.

Ca urmare, aşa precum am împărţit condiţiile pentru cununie în trei categorii şi anume în condiţii privitoare la: săvîrşitorii cununiei, condiţii privitoare la primitorii acestei Sfinte Taine şi condiţii privitoare la modul în care se administrează Sfînta Taină a Cununiei, vom împărţi şi impedimentele la cununie tot în trei grupe, privind: săvîrşitorul primitorii şi modul de adminstrare; şi la fel, precum am împărţit impedimentele privitoare la primitorii, Sfintei Taine a Cununiei în patru grupuri sau categorii aparte şi anume: condiţii religioase, condiţii morale, condiţii fizice, condiţii sociale, vom urma aceeaşi împărţire şi în cazul impedimentelor la cununie privitoare la primitorii Sfintei Taine a Cununiei.

Această operaţie, făcîndu-se după schema adoptată cu privire la condiţii, nu prezintă nici o dificultate; iar pe de altă parte, nu reclamă decît reamintirea acelei scheme, dispensîndu-ne de enumerarea cu de-amănuntul a tuturor impedimentelor care corespund tuturor condiţiilor înşirate deja, după schema adoptată.

De altfel, nici modul de a înţelege natura impedimentelor nu prezintă nici o dificultate şi nu obligă la stăruirea asupra fiecărei categorii de impedimente sau asupra fiecărui impediment în parte. De aceea îndreptîndu-ne atenţia asupra schemei condiţiilor pentru cununie ne vom opri numai la cîteva din acestea, care necesită unele lămuriri sau expuneri mai detaliate, spre a fi bine înţelese şi spre a le sublinia gravitatea ori importanţa deosebită faţă de celelalte impedimente.

Dintre acestea cele care survin mai des şi care necesită atît pricepere cît şi atenţie deosebită pentru că sînt provocatoare de încurcături şi chiar de neînţelegeri grave, care prejudiciază căsătoria şi scopul

ei, sînt cîteva din cele privitoare la primitorii Sfintei Taine a Cununiei care constau din lipsa unor condiții la încheierea acesteia, și anume: cele care provin din înrudirea în care s-ar putea găsi cei ce doresc să se căsătorească; din lipsa consensului liber; starea civilă a vreunuia (de logodit, căsătorit, fost căsătorit de trei ori, monah, sau cleric hirotonit sau hirotesit cel puțin în treapta de ipodiacon); lipsa însușirilor morale necesare pentru căsătorie; lipsa unor însușiri fizice; și lipsa dispenselor necesare și posibile de obținut în cazuri determinate.

a) Cu privire la înrudire, după natura ei, poate fi religioasă, morală sau fizică. Cînd aceasta se constată în anumite grade sau trepte care exprimă o înrudire mai îndepărtată, ea nu constituie o piedică la căsătorie și cununie, sau eventual, constituie o piedică ce poate fi înlăturată pe cale de dispensă. Cînd însă înrudirea se constată a fi în grade prea apropiate la primitorii Sfintei Taine a Cununiei, atunci ea poate constitui o piedică, de la care nu se poate da dispensă, și în acest caz se oprește căsătoria, iar dacă s-a încheiat totuși acesta, produce efectul anulării sau chiar a socotirii acesteia ca și cînd nu s-ar fi încheiat, adică a socotirii ei ca nulă, iar nu ca una deja încheiată care trebuie anulată. Asupra rudeniei ca impediment vom reveni într-un capitol viitor.

b) Cu privire la lipsa consensului liber, observăm că acesta poate fi viciat, nu numai de lipsa de maturitate, adică de starea de minorat a vreunuia dintre primitorii Tainei Cununiei, ci și din alte cauze care ar putea determina vreo persoană să-și dea consimțămîntul chiar împotriva voinței proprii. Aceste cauze sînt: violența (vis, putere, violență), răpirea («raptus»), în cazurile cînd aceasta nu este decît o formă sau o înscenare, care are la bază consensul cu adevărat liber a persoanelor în cauză, înșelăciunea sau uneori amăgirea («dolus, fraus») și spaima sau teama («metus») pe care o provoacă amenințările grave prin care se exercită presiuni morale, la care nu poate rezista vreuna din persoane.

Consensul este socotit viciat și cînd vreunul dintre primitorii Tainei cununiei este atins de debilitate mintală fiind socotit cu totul inexistent, precum și în cazul celor atinși de alienație mintală, a celor aflați în stare de ebrietate și a celor puși sub curatelă sau sub tutelă, dacă aceștia nu au avut consimțămîntul curatorilor sau tutorilor. În aceeași situație se găsesc și cei cărora li s-a aplicat pedeapsa complementară a interdicției exercitării drepturilor civile, dar numai pînă la expirarea termenului pentru care li s-a aplicat această pedeapsă.

c) Cu privire la starea civilă a vreunuia dintre primitorii Sf. Taine a Cununiei, sînt de observat următoarele:

— Logodna civilă (înțelegerea, declarația de căsătorie) nu constituie pentru nici unul din logodnici un impediment la căsătoria oricăruia dintre ei, cu o altă persoană. Logodna bisericească însă constituie pentru fiecare din logodnici un impediment la cununia religioasă a oricăruia dintre ei cu o altă persoană, de aceea, în cazul că cei logodiți bisericește nu se mai înțeleg și doresc să se căsătorească, ori amîndoi, ori unul din ei cu o altă persoană decît aceia cu care a fost logodit, în cazul că vor să se cunune religios, trebuie să ceară desfacerea logodnei bisericești.

În cazul special al candidatului la preoție, logodna bisericească, pe care a încheiat-o anterior cu o altă persoană, chiar dacă a obținut desfacerea ei, constituie un impediment la hirotonie, pentru că logodna bisericească se socotește ca prima căsătorie, iar căsătoria, logodna și cununia propriu-zisă, ca a doua căsătorie, și ca urmare, nu sînt admiși la hirotonie, pentru că cei căsătoriți de două ori, nu pot fi hirotoniți (can. 17 ap.). În felul acesta, logodna bisericească poate deveni, chiar și în cazul cînd este desfăcută, un impediment la hirotonie. În cazul că apare acest impediment, este necesar să se obțină dispensă de la el, căci în caz contrar dacă se dovedește că a fost tăinuit și candidatul a încheiat o căsătorie, logodna religioasă și cununia cu o altă persoană, fără a fi desfăcut logodna bisericească pe care o încheiase anterior cu o altă persoană de care s-a despărțit, fără a fi cerut și obținut dispensă după desfacerea logodnei bisericești, se supune pedepselor bisericești.

— Starea de căsătorie a unuia dintre cei ce doresc să primească Sf. Taină a Cununiei, poate fi de două feluri și anume: cineva poate avea starea civilă de persoană căsătorită numai civil sau poate avea starea civilă de persoană căsătorită civil și cununată bisericește. Și într-un caz și într-altul, această stare civilă constituie un impediment la încheierea unei noi căsătorii, din categoria acelora care nu pot fi dispensate, sau nu pot fi înlăturate pe cale de dispensă, iar dacă se încheie totuși o nouă căsătorie, existînd acest impediment, căsătoria este socotită nulă din momentul încheierii, iar cei care au determinat-o sînt supuși pedepselor aferente, atît prin legile de stat, cît și prin legile bisericești. O răspundere, sancționată penal, în asemenea cazuri are atît delegatul de stare civilă, care ar oficia o asemenea căsătorie, cît și slujitorul bisericesc care ar binecuvînta o asemenea căsătorie prin administrarea Sf. Taine a Cununiei (C.P. art. 44).

Prin urmare, este necesar ca în fiecare caz, în care ar exista vreo îndoială asupra stării civile de această natură, a vreunuia dintre cei ce vor să se căsătorească, să se cerceteze situația lor sub raportul stării civile, spre a nu cădea într-o îndoită greșeală, atît față de legile de stat, cît și față de legile bisericești. Căci prin căsătoria a două persoane care se găsesc, ori amîndouă, ori numai una dintre ele, în situația legală de căsătorită, din partea acestora se săvîrșește un act de bigamie, iar din partea celor care încheie căsătoria civilă sau cununia religioasă, se săvîrșește un act de consacrare a bigamiei, prin puterea legii de stat sau prin conferirea harului pe care-l mijlocește Sf. Taină a Cununiei. În felul acesta nu numai că se contravine unor dispoziții legale sau se încalcă niște rînduieli bisericești, ci se ultragiază, adică se jignesc în mod grav aceste legi și rînduieli, comițîndu-se din punct de vedere bisericesc un sacrilegiu, pentru că bigamia este un păcat, pe care Biserica nu-l binecuvintează prin cununie, iar cel ce pune pe slujitorul bisericesc în situația de a-l binecuvînta, îl determină la săvîrșirea unui sacrilegiu prin inducerea în eroare și astfel păcatul lui, adică păcatul bigamiei, se agravează prin acela al sacrilegiului pe care astfel îl provoacă.

Slujitorul bisericesc nu poate administra Sf. Taină a Cununiei persoanelor care se găsesc în starea civilă arătată, decît după ce ele vor fi obținut divorțul civil și bisericesc, în cazul că au fost căsătorite și religios sau numai divorțul civil, în cazul cînd s-a efectuat numai căsătoria civilă. Sînt cazuri însă, în care nu este necesar divorțul propriu-zis, ci doar actul de anulare a căsătoriei anterioare sau actul prin care se stabilește de către justiție că o căsătorie a încetat, prin efectul declarării unuia dintre soți ca mort (art. 37 C.F.).

Nu însă în toate cazurile, producerea dovezilor arătate mai sus este suficientă pentru ca slujitorii bisericești să administreze — celor în cauză — Sf. Taină a Cununiei, căci există și cazuri în care el este oprit să cunune unele persoane și anume, atunci cînd vreuna dintre cele ce doresc a fi cununate au fost pînă atunci căsătorite de trei ori, chiar și dacă nu au fost căsătorite de fiecare dată și bisericește, ci numai civil. Măsura de a nu se permite căsătoria a patra, a fost luată printr-un sinod întrunit la Constantinopol în anul 920, și ea a fot acceptată în întreaga Ortodoxie, ca avînd puterea unui canon general obligatoriu. În aplicarea acestei măsuri, nu se ține seama nici de faptul că o persoană a rămas văduvă prin deces de trei căsătorii anterioare sau de faptul că vreuna din cele trei căsătorii ar fi fost declarată nulă sau inexistentă de la început sau ar fi anulată ulterior. De aceste considerente se conduce Biserica Apuseană, care în caz de văduvie prin deces sau de nulitate ori de anulare a căsătoriei, permite nu numai patru, ci și mai multe căsătorii.

— Potrivit legilor bisericești (can. 16 IV ec.), iar în Biserica veche și potrivit legilor de stat, monahii dobîndeau o stare civilă de celibatari, cărora li se interzicea sub aspre sancțiuni încheierea căsătoriei, întrucît ei erau socotiți că au renunțat de bunăvoie la toate drepturile lor, deci inclusiv la drepturile civile, prin actul depunerii voturilor monahale, care avea caracterul de act prin care se schimbă starea civilă a celui care le depune, din starea de simplu mirean celibatar, în aceea de celibatar monah, stare care se deosebea de cea de starea celibatară obișnuită, prin faptul că atrăgea după sine interzicerea de a se căsători pentru cel care o primea, sau care o lua asupră-și. Mai tîrziu și în prezent, legile de stat nu mai socotesc starea civilă monahală ca o stare aparte de celibat, ci o socotesc ca o stare celibatară comună și ca urmare ele permit căsătoria monahilor în condițiile în care o permit oricăror alte persoane, indiferent de starea religioasă sau socială în care s-ar găsi. Cu toate acestea, slujitorii Bisericii sînt opriți cu desăvîrșire să oficieze cununia monahilor care ar dori sau ar cere să fie cununați, sub sancțiunea sau pedeapsa caterisirii (can. 44, VI ec; 60 Vas. c. M.).

După ce s-a introdus în Biserică, sporadic și apoi cu caracter general, rînduiala potrivit căreia nici un membru al clerului nu avea dreptul de a se mai căsători după hirotonie, iar dintre clericii instituiți prin hirotesie, nici ipodiaconii nu mai aveau dreptul de a se căsători după hirotesie, această rînduială a făcut ca hirotonia să constituie un impediment la căsătorie, iar în cazul ipodiaconilor să constituie același impediment și hirotesia. Acest impediment a fost socotit ca

și impedimentul stării civile de monah, ca unul de la care nu se poate acorda dispensă. Mai tîrziu însă, analizîndu-se natura acestei rînduieli și ținîndu-se seamă de interesele vieții bisericești, s-a ajuns să se acorde și dispensă pentru căsătoria după hirotonie, lucru pe care-l poate face orice sinod local, ca și orice episcop.

Asupra acestei chestiuni a mai fost vorba cu ocazia dezbaterii problemei stării civile a clerului, în cadrul căreia s-a pus în mod inevitabil și problema căsătoriei după hirotonie, a căsătoriei a doua sau a recăsătoririi clerului.

d) Cu privire la impedimentul la căsătorie, care constă din lipsa însușirilor morale necesare în acest scop, este de observat că această lipsă poate fi înlăturată — cîte odată, sau în unele cazuri — pe cale de dispensă. Aceasta însă se poate obține doar în cazul că impedimentul este provocat de o condamnare pentru fapte nu prea grave, pe cînd în alte cazuri, ea constituie un impediment de la care nu se poate acorda dispensă. Astfel este cazul cînd una din persoanele care vrea să se căsătorească s-a făcut vinovată de crimă, adică de orice fel de crimă, ca mai ales în cazul cînd s-a făcut vinovată de omorul soțului sau a soției, sau chiar și numai de atentatul la viața soțului sau a soției. În asemenea cazuri și legile de stat, prevăzînd interdicția civilă, fac ca respectivele fapte să fie socotite ca impedimente grave la căsătorie, care nu încetează decît atunci cînd expiră interdicția civilă. Este evident că cei vinovați de asemenea fapte sînt loviți complet de nedemnitate morală și nu sînt vrednici să mai încheie vreo căsătorie, neprezentînd nici o garanție pentru un asemenea act.

e) Lipsa unor însușiri fizice, necesare pentru căsătorie, poate prezenta și ea o gravitate din pricina căreia scopul căsătoriei nu poate fi asigurat și de aceea, atunci cînd se constată o astfel de lipsă, nu se poate permite căsătoria, cel puțin cît durează respectiva lipsă. Din această categorie amintim mai întîi lipsa sănătății fizice, atunci cînd aceasta se înfățișează ca stare de boală contagioasă, sau care primejduiește viața celuilalt soț, precum și a copiilor, apoi lipsa maturității matrimoniale sau a majoratului matrimonial, deci a vîrstei necesare pentru căsătorie, căci și aceasta primejduiește atît sănătatea celor ce s-ar căsători prea devreme, cît și scopul căsătoriei în genere. În fine mai amintim și lipsa facultăților sau însușirilor fizice necesare, pentru îndeplinirea îndatoririlor de conviețuire conjugală, căci este iarăși evident că lipsa capacității trebuitoare în acest scop, aduce prejudicii încheierii căsătoriei, fie că această lipsă se constată la partea bărbătească, fie că ea se constată la partea femeiască. Toate aceste lipsuri pot să dispară de la sine, în cazul sănătății prin vindecare, în cazul vîrstei prin trecerea vremii, iar în cazul al treilea, prin redobîndirea capacității pierdute sau prin dobîndirea ei în cazul cînd n-a existat dintru început. În nici un caz însă, nici de la cea dintîi, nici de la cea de a treia nu se poate obține dispensă, ci numai de la cea de a doua, adică de la lipsa majoratului în anumite limite, stabilite prin legi, cum este cazul conform legilor noastre de stat, care prevăd posibilitatea de a se acorda dispensă de majorat matrimonial părții feminine, însă numai de la împlinirea vîrstei de 15 ani, nu sub această vîrstă.

f) Ca o lipsă gravă a unei condiții sociale, adică a unei condiții impusă de societate în genere și mai precis de către Stat, pe care o socotește Biserica drept impediment la cununie și încă un astfel de impediment de la care nu se acordă dispensă, menționăm lipsa căsătoriei civile. Potrivit unor rînduieli mai vechi bisericești și de stat, căsătoria civilă este socotită căsătorie legală, care produce toate efectele juridice ale unei căsătorii valide. Chiar și atunci, cînd se ridică obiecții împotriva practicării exclusive a căsătoriei legale, ea trebuie să fie recunoscută ca o legătură conjugală care s-a stabilit prin îndeplinirea condiției naturale esențiale a căsătoriei, care este consensul liber, pentru că acest consens este absolut necesar și la încheierea căsătoriei civile. Astfel fiind, încheierea prealabilă a căsătoriei civile ușurează, ba poate chiar dispensa pe slujitorii Bisericii de osteneala de a verifica existența consensului liber între cei ce vor să se căsătorească bisericește, întrucît dovada acestuia o formează actul de căsătorie civilă.

Legile în țara noastră interzic oficierea cununiei religioase înaintea oficierii căsătoriei civile.

g) Între impedimentele ce trebuie amintite în mod special se numără și acelea care constau în lipsa dispensiei de la impedimentele care pot fi înlăturate pe această cale, mai ales că unele dintre impedimentele respective nu au un caracter grav, și nu impun anularea căsătoriei, dacă ele au existat de la încheierea ei. Ele produc totuși o destul de gravă tulburare a conștiinței credincioșilor, atît a celor care sînt direct interesați în cauză, cît și a celorlalți, provocînd în felul acesta o atmosferă defavorabilă, care prejudiciază întreaga desfășurare a vieții religioase și a lucrării bisericești, așa încît pot fi considerate cu adevărat producătoare de sminteală și din această pricină trebuie evitate, adică trebuie înlăturate după toată rînduiala stabilită în această privință.

*

După această privire generală asupra impedimentelor și după relevarea cîtorva aspecte în legătură cu cele mai importante dintre ele, să revenim la acea categorie de impedimente, care provoacă cele mai multe complicații și neînțelegeri, atît din cauza numărului lor mare, cît și din cauza strînsei legături pe care o au atît cu viața religioasă, cît și cu viața nereligioasă a credincioșilor, precum și din pricina repercusiunilor pe care le au asupra vieții și stării de sănătate a societăți în genere. Acestea sînt impedimentele determinate de legăturile de înrudire, care se stabilesc între oameni sub diverse numiri. Ele pot fi împărțite în trei categorii și anume, în legături de înrudire spirituală sau religioasă, legături de înrudire morală și legături de înrudire fizică.

Prin înrudire sau rudenie, se înțelege un raport de strînsă intimitate între două sau mai multe persoane, determinat de un act care generează coeziune socială deosebită între oameni. Acest act poate să fie de natură religioasă, poate să fie de natură morală sau poate să fie de natură fizică. De aceea s-a și ajuns la împărțirea rudeniei în aceste trei categorii, ținîndu-se seama de faptul că înrudirea sau rudenia se întemeiază în primul caz pe un act sau chiar pe mai multe acte religioase, în al doilea caz pe unul sau mai multe acte morale, și în al treilea caz pe unul sau mai multe acte fizice.

— Actele care determină sau care fac să se nască înrudirea religioasă sînt:

a) Principalul act religios generator de raporturi de înrudire religioasă sau de coeziune socială-religioasă, este actul asistării sau ținerii la botez de către naș a celui ce urmează a se boteza și care se numește fin. Prin acest act nașul apare ca un tutore religios al finului și deci ia asupră-și anumite îndatoriri religioase cu caracter patern față de fin, care la rîndul său ajunge astfel în legături de filiație religioasă cu nașul. Înrudirea religioasă constă tocmai în relațiile dintre nași și dintre fini, pe care le creează cu drepturi și îndatoriri reciproce, părintești și filiale, actul asistării sau ținerii la botez a finului de către naș.

Acest fel de înrudire religioasă constituie în anumite grade o piedică la încheierea căsătoriei religioase, adică la administrarea Sf. Taine a Cununiei.

b) Un alt act de natură religioasă, care determină nașterea înrudirii religioase între anumite persoane, este actul asistării la cununie din partea uneia sau din partea mai multor persoane, a unei perechi căreia i se oficiază cununia. Și prin acest act persoanele care asistă, perechea în cauză, se situează tot în poziția de tutori religioși ai celor pe care îi asistă și care la rîndul lor se află pe o poziție filială față de cea paternă a tutorilor. Tutorii religioși de la cununie se cheamă nuni sau nași, iar cei pe care îi asistă cu acest prilej se cheamă fini, ca și cei pe care îi asistă nașii la botez. În fond nu este aproape nici o deosebire de natură între cele două acte și nici între natura rudeniei religioase, pe care o creează unul sau celălalt dintre aceste două acte. Ambele generează aceleași raporturi de înrudire religioasă care se numește fie nășie, fie finie, după cum se socotește ea pornind de la nași sau pornind de la fini.

În privința înrudirii religioase a nășiei de la cununie, este de observat însă că ea nu este socotită pretutindeni ca înrudire adevărată, cum este socotită aceea a nășiei de la botez. Astfel ea nu este socotită ca atare în Bisericile grecești și nici în toate Bisericile slave, dar e socotită ca atare în Biserica română, în cea sîrbă și într-o parte din Biserica bulgară.

— Actele care determină sau fac să ia naștere înrudirea sau rudenia morală sînt de trei feluri și anume: actul tutelei, actul adopțiunii sau înfierii și actul logodnei.

a) Actul tutelei constă în luarea pentru îngrijirea și administrarea bunurilor de către o persoană majoră, avînd exercițiu deplin al tuturor drepturilor și îndatoririlor părintești, a unei persoane minore, lipsită de ambii părinți sau și numai de unul dintre părinți. Modul în care se perfectează actul tutelei este determinat în fiecare țară, de legi asemănătoare. Prin actul respectiv, tutorele se substituie părinților inexistenți sau iresponsabili, iar cel tutelat, adică minorul căruia i se

rînduiește un tutore, ajunge prin actul tutelei în poziția de cvasifilație față de tutor. Aceste raporturi de înrudire au un caracter moral, și în ele constă rudenia morală a tutelei sau care se naște din tutelă și care formează un impediment la căsătorie, cel puțin între cele două persoane, între care se stabilește această înrudire. Astfel, Codul familiei din țara noastră prevede tutela ca impediment la căsătorie numai între tutore și persoana tutelată și numai pentru timpul cît durează tutela, se înțelege însă că și aceasta numai în cazul cînd nu există și alte raporturi de înrudire între tutore și persoana tutelată.

b) Actul adopțiunii sau al înfierii constă în luarea sub îngrijirea sa de către o persoană majoră care beneficiază de exercițiul deplin al drepturilor, a unei persoane minore sau majore, și stabilirea între aceste două persoane a raportului dintre tată și fiu, prin îndeplinirea unor forme legale, sau în trecut și a unor forme religioase. Adopțiunea de aceea se numește și înfiere pentru că prin ea se înfiază, adică își face sieși fiu sau fecior de suflet, cum se zice în limbaj popular, adică se săvîrșește un act prin care se substituie nașterea reală, socotindu-l pe cel înfiat, pe baza acestui act, de aci înainte, ca pe un fiu adevărat, față de care se angajează să-și îndeplinească aceleași îndatoriri ca și față de un fiu născut în familia lui, iar la rîndul său cel înfiat ia asupră-și toate îndatoririle și primește toate drepturile de fiu adevărat. Aceasta se numește înfiere deplină sau *«adoptio plena»*. Cînd însă înfierea nu se face cu trecerea pe seama tatălui adoptiv a tuturor drepturilor și îndatoririlor de părinte adevărat, iar pe seama celui înfiat a tuturor drepturilor și îndatoririlor de fiu adevărat, atunci înfierea este nedeplină și se numește *«adoptio minus plena»*. În acest caz, cel înfiat rămîne sau continuă să fie socotit ca făcînd parte din familia sa originară, netrecînd cu toate drepturile în familia celui care-l înfiază.

Prin actul înfierii, se creează între cel care înfiază și cel înfiat, ca și între rudele de sînge ale acestora, un strîns raport de intimitate morală, care se numește rudenia înfierii sau a adopțiunii. Deși actul înfierii se face acum numai prin forme legale și de aceea înrudirea care se naște din acest act este numită rudenei civilă, totuși fondul ei este acela al înrudirii morale sau de suflet, cum i se zice în limbaj popular, însăși acest fel de a fi numită rudenia de suflet, relevînd cu destulă pregnanță caracterul ei de înrudire morală. Și această înrudire, care se stabilește pentru întreaga viață, constituie — în anumite grade — impediment atît la căsătoria civilă, cît și la cununia religioasă.

Dar pe lîngă acceptarea de fii de suflet prin înfiere, a mai existat și s-a mai practicat între creștini și o rînduială pentru stabilirea legăturii de frați, adică o rînduială prin care se statornicea modul sau forma prin îndeplinirea căreia între două persoane de același sex și fără nici o legătură de înrudire între ele, se stabilea legătura de frate, adică a înrudirii egale cu aceea care se întemeiază prin actul nașterii din aceeași mamă. Această stabilire a legăturii de frați a fost binecuvîntată de Biserică și s-a stabilit un ritual religios în acest scop. Datorită faptului că acest mod de înfrățire se făcea printr-un ritual religios creștin, înrudirea care se năștea sau care se stabilea prin ei, între două sau

chiar mai multe persoane de același sex, s-a numit frăție de cruce. Această rudenie a constituit timp mai îndelungat, adică atîta timp cît s-a practicat aceasta un impediment la căsătorie în diferite grade, pentru rudele de sînge ale celor astfel înfrățiți.

Pentru rațiuni care nu se cunosc, deși invocîndu-se unele care au servit mai mult ca pretext, Pravila cea Mare interzice facerea de frați de cruce prin glava 210 al cărui text este următorul: «Văzind dumnezeieștii Părinți cum mulți se făceau frați pe Sf. Evanghelie, și de multe ori cu molitvele preoțești, pentru care lucru se făceau frați deplini pe sf. Biserică; iar apoi, mai pre urmă se lepădau de acea frăție carea făcuse pre sfînta Evanghelie și se însura dă se împreuna întru nuntă; pentru aceia veni mare netocmire Beasearicii. Dece văzînd aceasta dumnezeieștii Părinți cum iaste lucru necinstit și cum nu se cade, au tăiat aceasta și o au oprit. De aceea tocmiră și poruncitră, ca mai mult aitădată să nu mai facă acea prindere de frăție, iar de va ajunge să o facă, să fie atunci neadevărată și ca și cînd nu s-ar fi făcut niciodată, așa să se socotească. Însă să ia neapărat fratele cel de cruce pe sora fratelui său de cruce muiare. Însă aceea cîți se prind frați în ziua de astăzi, foarte să se canoanească, iară pe preotul care le va citi molitvele, și-l prinde, pe acela poruncesc să se pedeapsă cu lipsa dă preoția lui».

Și această înrudire, cît timp ea se putea stabili în mod normal, avea caracterul de înrudire morală.

În același mod se practica înrudirea la nivel de verișori numită *«prinderea de vărți»*.

c) Al treilea act din care se naște o legătură de înrudire morală, este actul logodnei. Prin acesta, doi tineri își promit solemn că se vor căsători. Însăși această promisiune solemnă și caracterul oficial pe care-l are ea, atît pentru cele două persoane în cauză, cît și pentru un cerc social mai mare, creează între persoanele respective un raport de intimitate, care se extinde și asupra rudelor lor de sînge, așa încît se produce o apropiere sau înrudire cu caracter moral, adică un altfel de rudenie morală, decît cele pe care le-am amintit pînă aici. În cazul cînd logodna este încheiată și bisericește prin rostirea unor rugăciuni rînduite special în acest scop, caracterul solemn al actului sporește, și de asemenea raportul de intimitate, care se creează într-un anumit cerc, printr-un astfel de act, se întărește sau ia amploare și el prin logodnă, este tot un raport de natură morală adică din actul respectiv naște o înrudire sau o rudenie morală, iar nu una religioasă, căci înrudirea religioasă naște numai din acte ce se săvîrșesc cu ocazia administrării unor Sf. Taine, așa cum am văzut că este cazul cu botezul și cu oficierea cununiei.

Rudenia morală născută din logodnă, a constituit şi constituie şi ea pentru Biserică, dar numai cînd a avut loc logodna bisericească, un impediment la căsătorie, în diverse grade.

— Să trecem acum la arătarea actelor care determină sau fac să se nască înrudirea fizică.

După cum o arată şi numele, această înrudire sau rudenie se deosebeşte prin natura ei fizică, atît de rudenia religioasă, cît şi de rudenia morală. Ea este determinată sau generată de două feluri de acte fizice şi anume : a) de actul fizic al naşterii şi b) de actul civil al căsătoriei.

Din actul fizic al naşterii se naşte rudenia de sînge propriu-zisă, iar din actul fizic al căsătoriei, se naşte rudenia numită a cuscreniei sau rudenia de cuscrie.

a) Rudenia de sînge este raportul de intimitate care se stabileşte între părinţi şi copii, între fraţii care sînt copii ai aceloraşi părinţi şi între toate persoanele cu care sînt aceştia legaţi, prin legătura de sînge întemeiată pe naşterea din înaintaşi comuni. Dar nu în toate cazurile această înrudire constituie o piedică la căsătorie, ci numai în gradele de înrudire mai apropiate. Rudenia de sînge este directă ascendentă, descendentă — sau colaterală.

b) Cît priveşte rudenia cuscriei, aceasta constă din raportul de intimitate care se creează între membrii a două sau mai multe familii, prin intermediul căsătoriei a două persoane din respectivele familii sau prin intermediul unui şir de căsătorii, prin care se leagă mai multe familii între ele. Se înţelege însă că şirul acesta poate fi foarte lung şi înrudirea stabilită între diversele persoane pe calea arătată poate să fie atît de îndepărtată, încît nici să nu se mai simtă între ele raportul de intimitate, caracteristic înrudirii. De aceea nici această înrudire nu constituie decît în anumite limite o piedică la căsătorie.

În limitele în care rudenia cuscriei constituie un impediment la căsătorie, ea poate fi împărţită în trei feluri determinate de înrudire de cuscrie. Acestea se şi numesc : cuscrie de felul întîi, cuscrie de felul doi şi cuscrie de felul trei.

Cuscriile de felul întîi şi de felul doi, se stabilesc numai în cadrul rudeniei dintre două familii care s-au legat prin căsătoria între membrii acestora, iar cuscria de felul trei se stabileşte numai în cazul legării a trei familii prin cel puţin două căsătorii.

În sens propriu şi mai precis, prin cuscria de felul întîi se înţelege înrudirea unuia dintre soţi cu consîngenii celuilalt soţ, sau invers înrudirea consîngenilor unui soţ, cu celălalt soţ.

Prin cuscria de felul al doilea se înţelege mai precis înrudirea dintre consîngenii unui soţ şi consîngenii celuilalt soţ.

Iar prin cuscria de felul trei, se înţelege înrudirea dintre membrii a două familii care se stabileşte sau se mijloceşte printr-o a treia familie, adică prin căsătoria a cel puţin doi membri dintr-o familie centrală, cu membrii a două familii laterale, sau printr-o căsătorie succesivă a unui membru din familia centrală.

Cuscrenia de orice fel din cele pe care le-am amintit, constituie o piedică la căsătorie în anumite limite, pentru determinarea cărora s-au stabilit reguli sau norme, pe care urmează să le vedem cu alt prilej.

*

— *Rudenia ca impediment la căsătorie.*

— După cum s-a menţionat, în legătură cu fiecare fel de înrudire de care ne-am ocupat, toate aceste feluri de înrudire constituie în anumite limite impedimente la căsătorie. Rînduielile prin care se stabilesc limitele respective, precum şi acelea prin care se arată de la care impedimente şi în ce mod se poate obţine dispensă şi de la care impedimente nu se poate obţine aceasta, s-au stabilit în decursul dezvoltării istorice a vieţii bisericeşti, în diverse chipuri.

Mai întîi regulile respective s-au moştenit din legea mozaică şi din dreptul roman, după care se conduceau — inclusiv în relaţiile lor de rudenie şi de familie —, toţi creştinii din primele veacuri. Aceste reguli sau norme au fost confirmate şi de către Sf. Apostoli, unele dintre ele fiind amintite de ei în mod expres. Dar Sf. Apostoli au stabilit şi unele norme noi în această privinţă, întemeiate pe considerente religioase. Intrate toate aceste rînduieli în practica vieţii bisericeşti, adică atît cele împrumutate din dreptul roman şi dreptul mozaic, cît şi cele stabilite de Sf. Apostoli, ele au fost apoi completate şi amplificate, atît pe calea obiceiului, cît şi pe calea legiferării canonice. Dar cu toate acestea, timp îndelungat, cel puţin pînă în veacul al VII-lea, adică pînă la sinodul Trulan (anul 692), nu a existat o rînduială uniformă şi general obligatorie în privinţa impedimentelor la căsătorie, născute din legătura rudeniei. Abia acest sinod, prin canoanele 53 şi 54 reglementează în chip uniform limitele în care constituie un impediment la căsătorie înrudirea religioasă întemeiată pe actul ţinerii la Sf. Botez (can. 53 VI ec.), precum şi limitele în care înrudirea de sînge şi cea de cuscrie, constituie impedimente la căsătorie (can. 54, VI ec.).

Paralel cu legislaţia bisericească şi cu obiceiul adoptat în privinţa impedimentelor la căsătorie, întemeiată pe înrudire, s-a mai venit şi din partea statului cu unele legi în această privinţă şi anume din partea împăratului Teodosie cel Mare I, apoi din partea împăratului Justinian I şi mai tîrziu din partea împăraţilor Vasile I Macedoneanul şi Leon al VI-lea Filozoful.

Normele stabilite de cei dintii sint cuprinse în Codex Theodosianus (anul 438), ale celui de al doilea în Codex Justinianeus și Novelae, iar ale celor din urmă în Vasilicale (an. 910 — 912). De prin veacul al VIII-lea înainte, în chestiunea impedimentelor la căsătorie, întemeiate pe înrudire, au mai adus hotăriri și unele sinoade endemice, precum și unii împărați bizantini de mai tîrziu.

Pe baza tuturor normelor stabilite la răstimpuri de către autoritatea bisericească și de către cea de stat, ca și de obicei, s-au stabilit o seamă de rînduieli care nu reglementează, însă nici pînă astăzi în mod uniform, limitele în care felurite le raporturi de rudenie se constituie în impediment la căsătorie.

Așa cum s-au cristalizat totuși aceste limite, precum și alte reguli în legătură cu modul de a se calcula și cu posibilitățile de a se înlătura impedimentele la căsătorie întemeiate pe raporturile de rudenie, le vom înfățișa secondind expunerea teoretică de anumite scheme, prin care se reprezintă grafic diversele tipuri de înrudiri, folosindu-se niște semne convenționale în acest scop.

Să vedem mai întîi respectivele semne convenționale de care urmează să ne servim la schițarea grafică a diverselor feluri de înrudire, precum și a gradelor în limitele cărora acestea constituie impedimente la căsătorie. Iată aceste semne convenționale:



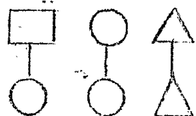
— un mic pătrățel prin care se însemnează o familie alcătuită din elementele ei de bază, adică soț și soție.



— un mic cerc prin care se însemnează partea bărbătească și anume fie soț, fie frate, fie părinte, fiu, nepot, etc.



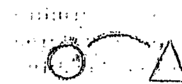
— un mic triunghi prin care se însemnează partea femeiască, adică o persoană de genul feminin, fie soție, fie mamă, fie soră, fie nepoată, fie bunică etc. Acest semn s-a folosit din antichitatea greco-romană-egipteană, pentru a reprezenta simbolic partea femeiască.



— o scurtă linie verticală, așezată între două persoane, prin care se însemnează descendența sau nașterea fizică a unei persoane, naștere care poate fi raportată fie la familie, și în cazul acesta linia respectivă pornește dintr-un pătrățel, fie la tată, fie la mamă, și în cazul acesta linia respectivă pornește dintr-un cerc sau dintr-un triunghi.



— o linie curbă, boltită sau curbată în jos și ale cărei capete sînt fixate unul pe un cerc și altul pe un triunghi înseamnă legătura conjugală dintre două persoane căsătorite, adică prin aceasta se arată că persoanele pe care le unește sînt căsătorite.



— aceeași linie boltită în sus, înseamnă legătura din afara căsătoriei dintre două persoane de sex opus, concubinaj.



— aceeași linie curbă, boltită în jos, dar formată din mici segmente, prin care se însemnează legătura care se stabilește prin logodnă între două persoane de sex opus.





— o linie dreaptă verticală, asemenea aceleia prin care se însemnează descendența fizică, dar formată din segmente, prin care se însemnează raportul de filiație adoptivă sau de înrudire prin adopțiune, stabilită între două persoane.





— o scurtă linie dreaptă, schițată în același fel, dar formată dintr-un șir de puncte, dispuse vertical, deci dintr-o linie punctată, prin care se însemnează raportul de filiație religioasă, stabilită prin actul ținerii la botez.



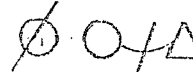
— o linie dreaptă de același fel, dar formată din segmente și puncte, care se succed și sînt dispuse tot vertical, prin care se însemnează filiația religioasă sau înrudirea religioasă stabilită prin asistarea la cununie.







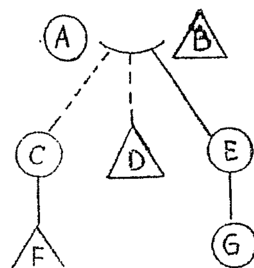
— o linie scurtă, schițată sinuos, dar dispusă vertical, prin care se însemnează raportul de tutelă dintre două persoane.



— o diagonală trasă peste oricare din semnele prin care se însemnează persoanele sau legăturile de înrudire dintre acestea sau legăturile din care nasc înrudirile, prin care se însemnează atît încetarea din viață a persoanelor respective cît și încetarea legăturilor pe care le fixează sau peste care se trage.

Pentru stabilirea și calcularea gradelor de înrudire în care se găsesc diversele persoane de pe o schemă sau de pe o schiță a relațiilor de înrudire care interesează, s-a adoptat regula de a se socoti atîtea grade de înrudire, cîte nașteri despart o persoană de altă persoană în raport cu care se calculează gradul de înrudire, sau cîte acte asemănătoare cu nașterile fizice, adică cîte nașteri religioase sau morale despart o persoană de alta. Iar în cazul că se întîlnesc nașterile fizice cu cele morale sau religioase, ele se socotesc, continuînd fiecare naștere un grad și neîntrerupîndu-se șirul nașterilor la intersecția dintre cele religioase cu cele fizice sau cu cele morale, adică la intersecțiile dintre acestea. Ca urmare, s-a stabilit regula următoare pentru calcularea gradelor de înrudire: cîte nașteri sînt, atîtea grade de înrudire există.

Modul în care se înfăţişează grafic această înrudire ce se naşte din tutelă, este cel mai simplu dintre toate modurile de a se schiţa raporturile de înrudire.



— Asemănătoare formal cu tutela, dar deosebită prin natura sa de tutelă, înfierea sau adopţiunea creează raporturi depline de familie şi pentru întreaga viaţă, cel puţin în principiu, între părintele adoptiv şi fiul adoptiv sau între cel ce înfiază şi cel înfiat, precum şi între ceilalţi membri ai familiilor acestora. De aceea, înfierea sau adopţiunea constituie tocmai din această pricină un impediment la căsătorie, în toate cazurile pînă în gradul trei.

În privinţa numărului gradelor pînă la care el a fost socotit ca impediment la căsătorie, s-a stabilit mai întîi pe cale de obicei şi s-a procedat sau s-a aplicat analogia cu numărul gradelor pînă la care constituie şi înrudirea naşiei la botez impediment la căsătorie. Prin urmare şi înrudirea adopţiunii sau înfierii s-a întins pînă la gradul doi inclusiv. Acest obicei îl confirmă, dîndu-i consacrare legală sau juridică o novelă a împăratului Leon al VI-lea Filozoful, prin care se interzice căsătoria între fraţii adoptivi, aceştia fiind în gradul doi al înrudirii, născut din adopţiune (Nov. 24).

Mai tîrziu, tot pe calea analogiei cu înrudirea religioasă a naşiei de la botez, s-a încercat extinderea impedimentului adopţiunii pînă la gradul şapte, dar în mod practic, el nu s-a extins de fapt decît pînă la gradul IV inclusiv, potrivit vechilor norme ale dreptului roman.

Biserica, binecuvîntînd printr-o slujbă specială actul adopţiunii, a socotit înrudirea ce se naşte din acest act un impediment pînă cel mult în gradul IV, dar pe urmă, cedînd, practica binecuvîntării adopţiunii de către Biserică, a redus acest impediment pînă la gradul doi inclusiv, rînduială care se păstrează şi acum.

Legile de stat însă, inclusiv Codul familiei din ţara noastră (art. 7) extind impedimentul adopţiunii sau al înfierii pînă la gradul trei în toate cazurile, aşa încît faţă de practica bisericească numai cu privire la acest singur fel de rudenie este mai puţin exigentă decît legile de stat, socotind-o impediment numai pînă în gradul doi.

— Al treilea fel de înrudire morală, ce constituie impediment la căsătorie, provocînd complicaţii mai multe, este logodna bisericească (logodna civilă nu este socotită creatoare de impediment la căsătorie).

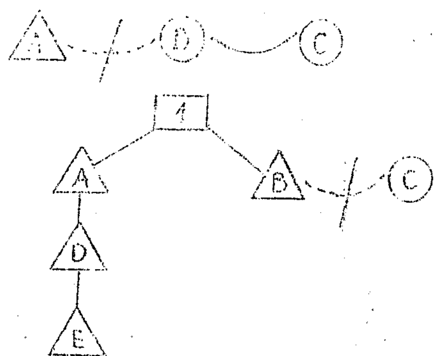
În privinţa logodnei se întîlneşte uneori părerea foarte greşită că logodna ar putea fi permisă, în principiu şi fără nici un fel de dispensă, chiar şi în unele cazuri în care nu poate fi permisă căsătoria. Această părere este nu numai greşită în sine, ci de natură să şi inducă în eroare, deoarece logodna în sine nu constituie un act cu scop în sine şi ea nu creează o stare civilă de durată, ci numai una tranzitorie, pentru că scopul logodnei este şi trebuie să fie exclusiv căsătoria, aşa încît dacă s-ar permite logodirea unor persoane care nu se pot căsători, atunci se săvîrşeşte un act contrar scopului logodnei şi în acelaşi timp sînt induse în eroare şi încurcate în viaţă persoane de a căror necunoştinţă de cauză se abuzează.

Ca urmare apare ca de la sine înţeles că toate impedimentele care opresc încheierea căsătoriei constituie impedimente şi la încheierea logodnei şi că nu este îngăduit să se recurgă la subterfugii de natură să inducă în eroare în această privinţă.

O singură excepţie s-a admis în chestiunea logodnei, adică în chestiunea impedimentelor de logodnă şi anume aceea în privinţa vîrstei, adică în privinţa unui impediment ce dispare de la sine, prin trecerea vremii. Şi tocmai ţinîndu-se seama de acest fapt, s-a îngăduit în trecut încheierea logodnei între persoane care nu aveau vîrstă pentru căsătorie şi nici măcar o vîrstă în cadrul căreia se putea obţine dispensă pentru încheierea căsătoriei.

În ce priveşte înrudirea pe care o creează logodna, ea trebuie privită atît în lumina consideraţiilor de mai sus, cît şi în aceea a analogiei cu căsătoria sau cu actul căsătoriei, pentru că — pe de o parte — încheierea logodnei necesită îndeplinirea aceloraşi condiţii şi înlăturarea aceloraşi impedimente, dacă acestea există, iar — pe de altă parte — promisiunea solemnă de căsătorie sau arvuna căsătoriei în care constă de fapt logodna, înseamnă anticiparea căsătoriei şi deci stabilirea prin actul logodnei a relaţiilor respective de intimitate pe întreaga scară şi în întreaga extensiune în care se stabilesc acestea prin actul căsătoriei.

Raţionînd tocmai în acest chip, Biserica a asimilat logodna cu căsătoria în materie de impedimente şi de efecte, adică de creere a unor noi impedimente şi în consecinţă socoteşte ca a doua căsătorie, căsătoria pe care o încheie orice persoană care mai înainte fusese logodită bisericeşte cu altă persoană decît aceea cu care se căsătoreşte. Ca urmare ea nici nu admite la hirotonie pe candidaţii la preoţie care au fost logodiţi bisericeşte cu o persoană şi apoi s-au căsătorit cu o altă persoană; aceştia sînt socotiţi ca foşti căsătoriţi şi rămaşi văduvi prin deces sau prin despărţire ori divorţ.



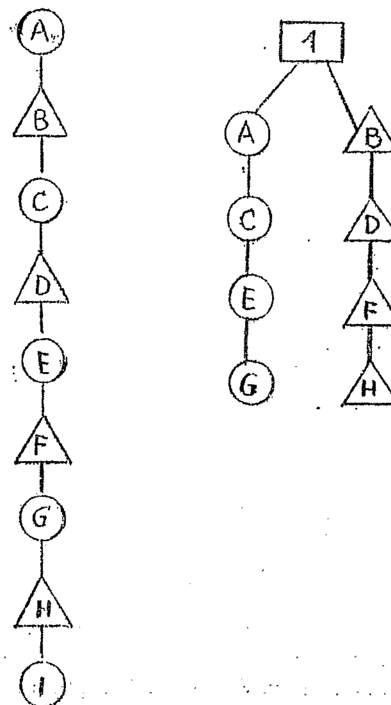
Cu toate acestea, impedimentele pe care le produce încheierea logodnei pentru căsătorie, au fost apreciate variat de legislaţia de stat şi de obiceiul adoptat în Biserică, mergîndu-se la început în sensul restrîngerii impedimentelor la căsătorie, pe care le-ar determina logodna între rudele celor logodiţi. Astfel aceste impedimente au fost privite ori numai parţial şi restrînse la gradul doi a rudelor de sînge a oricăruia dintre logodnici, ori cel mult pînă la gradul şase al acestor rude, socotindu-se însă ca impediment numai înrudirea unui logodnic cu consîngenii celuilalt sau invers, nu însă şi înrudirea dintre consîngenii respectivi, raportaţi unii la alţii, adică dintre consîngenii unui logodnic cu consîngenii celuilalt logodnic. Această socotinţă a reprezentat însă numai o abordare şi reglementare parţială a problemei, căreia i se dă expresie şi prin can. 98, VI ec., căci nu poate ignora nimeni faptul că tot aşa precum se stabileşte un raport de intimitate sau de înrudire între oricare dintre logodnici şi consîngenii celuilalt, un astfel de raport se stabileşte şi între consîngenii unuia dintre logodnici cu consîngenii celuilalt, raport care în unele cazuri poate fi chiar mai apropiat, cum ar fi acela dintre părinţii, copiii sau fraţii logodnicilor. Or, dacă s-ar aplica după literă prevederile unor legiuiri în această chestiune, ar urma că între rudele de gradul cinci şi şase ale unui logodnic şi între celălalt logodnic, în cazul desfacerii logodnei, nu s-ar putea încheia căsătorie, în schimb însă ea s-ar putea încheia între copiii celor doi logodnici, între părinţii lor şi chiar între fraţii lor, ceea ce este evident o încălcare mult mai gravă a raportului de intimitate dintre respectivele persoane, raport care tocmai constituie esenţa rudeniei.

c) *Rudenia fizică.*

A treia categorie de înrudire sau al treilea fel de înrudire care constituie în diverse grade un impediment la căsătorie, este rudenia fizică cu cele două modalităţi ale ei, rudenia de sînge şi rudenia cuscriei.

— În privinţa limitelor în care rudenia de sînge constituie un impediment la căsătorie s-au adoptat la început normele dreptului mozaic, cuprinse în capitolul 18 din Levitic. Potrivit acestora, este interzisă căsătoria între rudele de sînge, atît în linie directă, cît şi colaterală, pînă în gradul trei inclusiv.

Dreptul roman nu extindea nici el mai mult de gradul trei, impedimentul rudeniei de sînge, iar împăratul Teodosie cel Mare l-a extins pînă în gradul patru, interzicînd căsătoria între verii primari. Dar această normă s-a lovit de rînduielile mai vechi, care nu extindeau peste gradul trei impedimentul rudeniei de sînge, aşa încît practic s-a admis şi căsătoria între verii primari, pînă cînd sinodul Trulan, prin can. 54, o interzice din nou şi categoric, oprind totodată căsătoria între rudele de sînge de gradul IV în toate cazurile, adică şi pe linie directă şi pe linie colaterală. Mai tîrziu Vasilicalele au extins acest impediment pînă la gradul şase în toate cazurile, iar la gradul şapte au fost extinse întîi provizoriu, de un sinod întrunit la Constantinopol, între anii 1025—1043, şi definitiv printr-un alt sinod de la Constantinopol, întrunit în anul 1166. Modul în care se înfăţişează, precum şi gradele pînă la care rudenia de sînge constituie un impediment la căsătorie, se poate vedea din schiţele alăturate.



*

În concluzie, regula ce poate fi stabilită pentru rudenia de singe, ca impediment la căsătorie este următoarea: atît pe linie directă cît și pe linie colaterală, ea constituie un impediment pînă în gradul șapte inclusiv. Practica vieții bisericești a stabilit, că pe linie directă, înrudirea de sînge constituie impediment nelimitat, adică s-ar putea spune pînă la infinit, deși leguirile nu amintesc decît maximum gradul șapte, pentru că între grade mai îndepărtate nici nu este posibilă vreo legătură, deoarece abia dacă se mai găsesc în viață cîteodată rude de sînge pe linie directă pînă în gradul cinci.

Cît privește gradele acestei înrudiri pe linie colaterală, practica vieții bisericești a stabilit următoarea regulă: în gradul șapte, șase și cinci se poate acorda dispensă de către episcop, chiar și în gradul patru, în unele cazuri posibile, ca de ex. între veri primari și pînă la gradul trei, nu se poate cere și nici obține dispensă, iar în gradul patru al verilor primari, se poate obține dispensă numai de la sinod.

— A doua modalitate a rudeniei fizice, rudenia cuscriei, pentru impedimentele la căsătorie ce iau naștere din aceasta, se prezintă în trei feluri și anume:

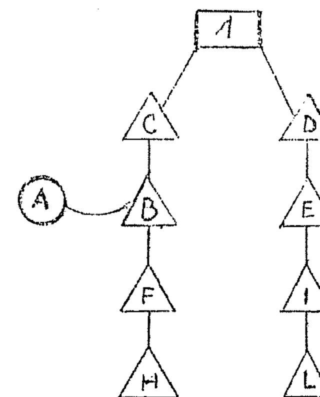
a. Cu privire la cuscria de felul întîi, ca impediment la căsătorie, Biserica s-a orientat tot după normele dreptului mozaic Levitic (cap. 18) și după dreptul roman, socotind că înrudirea de acest fel dintre un soț și consîngenii celuilalt soț, constituie un impediment la căsătorie pînă în gradul trei în toate cazurile. Acest impediment, deși nu este prevăzut pentru toate cazurile nici în Levitic și nici în legile bizantine (Vasilicale 28, 5, 3) și nici în legile bisericești, în speță în canonul 54, VI ec., totuși în mod practic, Biserica l-a socotit impediment în toate cazurile la început numai pînă în gradul trei, iar de la can. 54, VI ec. pînă în gradul patru inclusiv, făcînd apoi și distincție dintre linia directă și linia colaterală, în sensul că pe linia directă impedimentul cuscriei de felul întîi a fost extins la infinit.

Pe linie colaterală a fost extins mai tîrziu prin analogie cu impedimentul rudeniei de sînge, pînă la gradul cinci, prin hotărîrea unui sinod întrunit în anul 996 la Constantinopol și apoi pînă la gradul șase, printr-un sinod întrunit tot la Constantinopol, la anul 1199.

Drept regulă cu privire la limitele în care înrudirea cuscriei de felul întîi constituie un impediment la căsătorie, pot fi stabilite următoarele:

Cuscria de felul întîi, pe linie directă constituie un impediment la căsătorie, pînă la infinit, iar cuscria de felul întîi pe linie colaterală, constituie un impediment la căsătorie pînă la gradul șase inclusiv.

Dispensele de acest impediment în gradele cinci și șase se pot acorda de episcop, iar în gradul patru, numai de către sinod.



b. — Cuscria de felul al doilea, rudenia ce se stabilește între consîngenii celor doi soți, a fost privită de Biserică dintru început ca impediment la căsătorie, de aceeași greutate ca și cuscria de felul întîi. Biserica orientîndu-se după normele dreptului roman și după obiceiul stabilit între creștini. Pe baza acestuia și pe baza prevederilor can. 54, VI ec., cuscria de felul doi a fost socotită ca impediment la căsătorie pînă în gradul patru inclusiv. Dar cu timpul, impedimentul acestei înrudiri a fost extins pînă în gradul șase inclusiv, de către sinodul de la Constantinopol, din anul 996.

În privința gradului șase, s-a făcut însă distincția că el numai atunci constituie o piedică la căsătorie, dacă, în cazul respectiv de înrudire, după cuscria de felul doi în gradul șase, s-ar produce așa numitul amestec necuviincios de nume sau confuzia ilicită a numelor, pe cînd în cazul cînd nu s-ar produce această confuzie, sau acest amestec de nume, căsătoria este permisă și între rudele de gradul șase.

Această rînduială s-a stabilit pe baza unui principiu exprimat de can. 87 al sf. Vasile cel Mare și astfel — în cazul amintit — impedimentul cuscriei de felul al doilea s-a extins pînă în gradul șapte.

Chestiunea aceasta pare cel puțin curioasă și frapează în orice caz prin faptul că o înrudire destul de îndepărtată cum este aceea a cuscriei de felul al doilea, este socotită ca impediment la căsătorie de o gravitate tot atît de mare ca și înrudirea de sînge, căci numai aceea merge pînă la gradul șapte inclusiv. De aceea, spre a nu da loc la confuzii și răstălmăciri ea necesită unele explicații mai amănunțite.

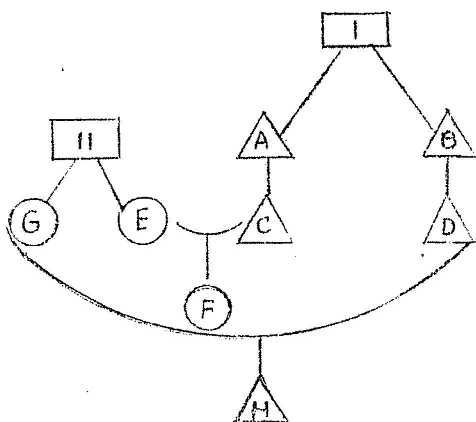
Mai întîi să vedem ce se înțelege prin amestecul ilicit de nume sau prin amestecarea neonestă a numelor sau prin confuzia ilicită a acestora.

De obicei toate căsătoriile care au loc între rude de sînge sau între rude de cuscrie, produc un amestec de nume, în sensul că două

persoane care pe scara înrudirii repective aveau o anumită poziție determinată printr-un nume corespunzător, prin căsătorie devin soți și dobîndesc astfel un nou nume în raporturile dintre ei, fără a fi pierdut însă și vechile numiri pe care le aveau pe scara înrudirilor înainte de a se căsători. Aceste nume vechi și noi se amestecă, dar dacă amestecul se produce în limita gradelor de înrudiri, care permit căsătoria, fie cu dispensă, fie fără dispensă, amestecul de nume care se produce, se cheamă amestec licit sau permis, îngăduit sau onest. Cînd însă, un asemenea amestec de nume se produce prin căsătoria între persoane a căror legătură anterioară de înrudire nu le permite nici cu dispensă, nici fără dispensă căsătoria, și ei totuși o încheie, atunci se produce amestecul ilicit de nume, adică amestecul neonest, neîngăduit sau amestecul rușinos de nume. De fapt caracterul lui ilicit se trage din caracterul ilicit al căsătoriei.

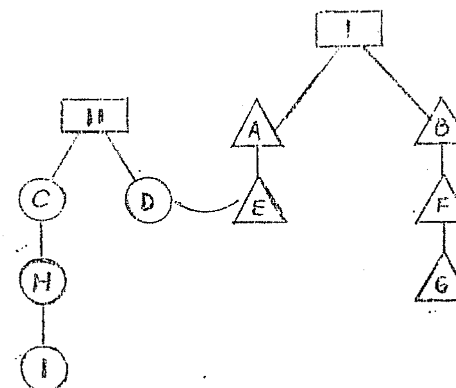
Un fel aparte și grav al acestui amestec ilicit de nume a fost socotit acela care se produce atunci cînd prin căsătoria între două rude de cuscrie de felul al doilea, se creează situația ca unele persoane care pe scara înrudirii de sînge și de cuscrie se găseau sub nivelul parental, adică sub nivelul părinților, ajung prin căsătorie, fie la nivelul parental fie depășesc acest nivel, ajungînd deasupra lui, încît în felul acesta cei ce după numărul înrudirilor anterioare sau în care se găseau anterior, ajung să dobîndească prin căsătorie înrudiri egale sau echivalente cu ale părinților sau chiar superioare acelora ale părinților, devenind bunăoară un fiu sau un nepot quasi-cumnat al tatălui sau chiar quasi-unchi al tatălui. Acest amestec de nume este considerat neîngăduit și rușinos, pentru că prin el nu numai că s-ar nesocoti, ci s-ar încălca de-a dreptul respectul datorat părinților.

Deci dacă se constată cu ocazia unui proiect de căsătorie între cuscrii de felul al doilea, că s-ar produce prin căsătorie un astfel de amestec ilicit de nume, atunci înrudirea respectivă de cuscrie constituie și în gradul șase și în gradul șapte un impediment la căsătorie.



Un alt fel aparte de amestec ilicit de nume, totuși nu de gravitatea celui dintîi, este acela care poate fi numit numai amestec prezumtiv de nume, întrucît prin însăși căsătorie nu se produce un amestec ilicit de nume, ci acesta s-ar produce într-o formă oarecare abia între urmași, adică între copii. Este cazul căsătoriei a doi frați, cu două verișoare primare pe care îl menționează unele scrieri vechi, dar pe care nu-l putem socoti realmente între cazurile care produc nici — măcar în mod prezumtiv — amestec necuviincios de nume, căci acest amestec nu este prin nimic mai necuviincios decît amestecul neobișnuit de nume, care produce între copiii diverselor rude de sînge, între care este permisă căsătoria cu sau fără dispensă. Totuși, întrucît este menționat și acesta, l-am menționat și noi cu observațiile de rigoare la care adăugăm că a fost ridicat de patriarhul din Constantinopol Samuil I (1763—1768) printr-un «Tomos» al sinodului endemic semnat și de patriarhii Alexandriei și Ierusalimului.

Deși este evident că prin amestecul de nume, care afectează raporturile firești de înrudire dintre părinți și copii, ducînd la răsturnarea acestor raporturi, se poate considera că ar fi suficient de motivată măsura luată în această privință de către sinodul de la Constantinopol din anul 996 și de către un altul din veacul al XI-lea, pentru că totuși — în fond — căsătoria, între rudele în cazul cărora s-ar produce menționata confuzie neîngăduită de nume, nu contravine scopului său general (al căsătoriei), nici considerentelor de bază, de natură religioasă, morală și fizică, care au determinat oprirea căsătoriei între care există o înrudire mai apropiată. De asemenea această confuzie de nume apare ca mai puțin gravă decît aceea care se produce prin căsătoria între rude de sînge, chiar dacă aceasta este admisă cu sau fără dispensă.



Pentru considerentele arătate, practica vieții bisericești nu-i acordă impedimentului ce constă în amestecul ilicit de nume, greutatea pe care i-a acordat-o o anumită mentalitate mai mult bizantină decît bi-

sericească și care l-a și impus în veacul al X-lea, prin hotărîrea sinodului de la Constantinopol, de la anul 996 și ca urmare și dispensa de la gradul șase și șapte a cuscriei de felul doi, în cazul cînd se produce amestec de nume (în gradul șapte, acesta se produce totdeauna) este lăsată la latitudinea episcopului, nu a fost rezervată sinodului.

Pentru exemplificarea celor spuse în legătură cu impedimentul cuscriei de felul al doilea, lăsăm să urmeze cu explicațiile respective, o serie de schițe, din care se vede, atît modul cum se înfățișează cuscria de felul al doilea, cît și limitele pînă la care această înrudire constituie un impediment la căsătorie.

Pe temeiul celor spuse în legătură cu înrudirea cuscriei de felul al doilea, se pot anunța următoarele reguli :

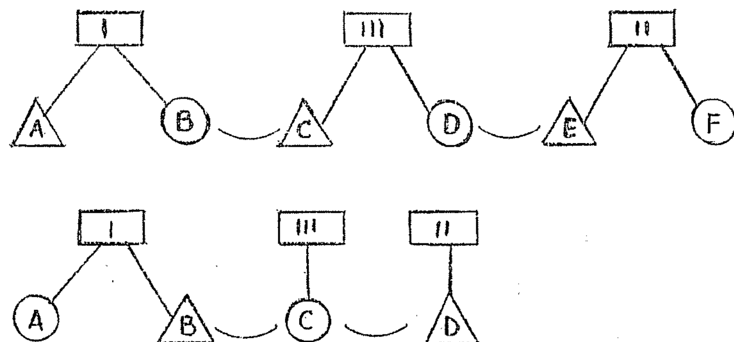
Cuscria de felul al doilea constituie un impediment la căsătorie în toate cazurile pînă inclusiv în gradul cinci, iar în gradul șase și șapte, numai în cazul cînd prin căsătorie s-ar produce amestec ilicit de nume, care în gradul șapte este inevitabil.

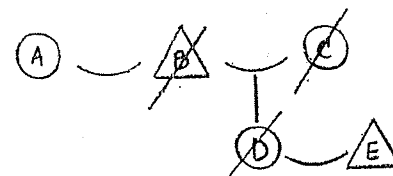
Dispensele de acest impediment în gradele cinci, șase și șapte, pot fi acordate de către episcop, iar în gradul patru, numai de către sinod.

c. — Cuscria de felul al treilea, rudenie ce se realizează între trei familii prin cel puțin două căsătorii, constituie și ea un impediment după rînduielile bisericești, pînă inclusiv în gradul trei, așa cum s-a stabilit pe cale de obicei.

Rînduiala aceasta nu se întemeiază pe vreun canon, ci numai pe obicei și pe unele norme ale dreptului roman și bizantin, care au fost aplicate și în viața Bisericii și astfel s-a ajuns ca din veacul al XIII—XIV să se generalizeze rînduiala amintită, fiind totuși posibil ca în gradul trei să se acorde dispensă și de la acest impediment.

Modul în care se înfățișează înrudirea cuscriei de felul al treilea, precum și limitele ori cazurile speciale în care aceasta constituie un impediment la căsătorie, se pot vedea din schițele care urmează.





*

Din înșirarea diverselor categorii sau feluri de impedimente la încheierea căsătoriei s-a putut vedea că prin aceste impedimente sau oprelişti pe care le ridică obiceiul și legea scrisă a Bisericii în calea încheierii căsătoriei, se urmărește asigurarea pe cît se poate a celor mai bune condiții pentru încheierea căsătoriei, evitîndu-se unele cauze de natură religioasă, morală și fizică, prin care s-ar prejudicia sănătatea morală, religioasă și fizică a familiei, dacă s-ar permite încheierea căsătoriei atunci cînd există vreunele din impedimentele pe care le-am enumerat.

Este de la sine înțeles, că unele dintre aceste impedimente, dacă sînt reprezentate de înrudiri mai apropiate, ele nu numai că prejudiciază căsătoria și familia, ci constituie adevărate maladii, care se transmit și care duc la îmbolnăvirea sau la dărîmarea instituției căsătoriei și al familiei și prin aceasta la însăși subminarea vieții bisericești ca și a vieții sociale în genere. La aceste consecințe se adaugă în mod special acela cu totul grav atît din punct de vedere fizic, cît și din punct de vedere moral și religios, care constă în degenerarea fizică atît a soților care sînt rude de sînge apropiate cît și a copiilor care s-ar naște din asemenea căsătorii.

Condus de aceleași considerații de principiu, și Statul s-a îngrijit din timpuri vechi de asigurarea sănătății fizice, morale și chiar religioase a căsătoriei și a familiei, nu numai prin stabilirea unor condiții speciale în acest scop, ci și prin stabilirea unor piedici în calea încheierii acelor căsătorii pentru care soții nu îndeplinesc principalele condiții de sănătate fizică, morală și religioasă.

Cît de important este acest lucru atît pentru indivizi cît și pentru societate, inclusiv pentru Biserică, ne putem da seama dacă încercăm să ne imaginăm cum ar arăta acele căsătorii, cum ar arăta familiile și cum ar arăta copiii de toate vîrstele, pînă la majorat, dacă nu s-ar îngriji nimeni de sănătatea fizică, morală și religioasă a familiei. Ar fi un spectacol cît se poate de jalnic și de nenorocit, pe care îl mai pot oferi manifestările de degenerare, de dezechilibru sau în genere, manifestările anormale din viața familiilor și a copiilor, cu toată grija care se manifestă pentru sănătatea lor.

Și Statul nostru, tocmai în scopul de a asigura încheierea căsătoriei în condiții cît mai bune și apoi a întemeierii familiei în aceleași condiții de sănătate, precum și a creșterii copiilor în aceleași condiții de sănătate, a venit în anul 1954 cu o legiuire complexă, care îmbrăți-

șează toate aspectele legate de încheierea căsătoriei, de familie și de copii, și care se numește Codul familiei.

Potrivit prevederilor Codului familiei nici rudenia de cuscrie, nici cea religioasă, nici rudenia logodnei nu constituie o piedică la încheierea căsătoriei, ci numai tutela de gradul întîi, între tutore și persoana tutelată, cît timp durează tutoratul, apoi înfierea pînă în gradul trei inclusiv, cu posibilitatea acordării dispensei în gradul trei și înrudirea de sînge pînă în gradul patru inclusiv, cu posibilitatea acordării dispensei în gradul patru, pe linie colaterală în speță, în cazul verilor primari.

*

— *Înlăturarea impedimentelor* la căsătorie se face, după natura impedimentelor, în două chipuri și anume: unele impedimente dispar de la sine sau se înlătură pe cale naturală, prin trecerea vremii, în cazul impedimentului de vîrstă; prin însănătoșire, în cazul impedimentelor de boală; prin redobîndirea capacității trebuitoare pentru conviețuirea conjugală etc.; cele mai multe impedimente însă, și cu deosebire cele întemeiate pe legătura de înrudire, se înlătură numai prin dispensă, adică pe calea dezlegării acestor impedimente.

Pentru acordarea dispenselor, autoritatea competentă în Biserică este episcopul și sinodul, după caz, iar în Stat, felurite organe ale puterii de stat, după modul în care este organizată puterea de stat.

Cît privește dreptul episcopului și al sinodului de a acorda dispense, acesta nu este prevăzut direct în vechile legiuiri canonice ale Bisericii, dar din această pricină el nu este mai puțin canonic, întrucît se întemeiază pe un obicei îndelungat, străvechi, care prin observarea lui a dobîndit puterea legii scrise, așa încît pe temeiul lui, în cele mai multe cazuri, episcopul este îndreptățit, să acorde dispensă de toate impedimentele la căsătorie, de la care se poate da dispensă sau de la care este posibil să se dea dispensă. Sinodului i s-a rezervat competența în această materie, numai pentru anumite cazuri, din motive de întărire a disciplinei, se înțelege că un atare drept poate fi rezervat sinodului în calitate de autoritate superioară. În orice caz, dreptul de a acorda dispensă de la impedimentele la căsătorie, nu se întemeiază pe obișnuita putere a episcopilor de a lega și de a dezlega, ci pe obiceiul constant, prin care i s-a conferit episcopului și apoi sinodului dreptul de a da dispensă de la orice lege, canon sau altă rînduială bisericească, afară de acelea care au conținut dogmatic sau conținut moral, cînd prin acesta se dă expresie tot unui principiu sau unui adevăr de credință.

Canoanele care atestă și care presupun existența dreptului episcopilor de a acorda dispensă de la diferite rînduieli bisericești, inclusiv de la prevederile canoanelor, se exprimă în felul următor: Episcopul are dreptul de a da dispensă de la observarea anumitor prescripții canonice (can. 12 I; 16 IV; 102 VI; 2, 5, 7. Anc.; 6, 43 Const; 1, Vas. c. M.; 4, 5, 7, Grig. Naz.).

În privința împărțirii impedimentelor după alte criterii, precum și asupra modului în care se apreciază impedimentele la căsătorie în alte confesiuni, ca și asupra limitelor în care sînt socotite acestea ca formînd impedimente la căsătorie, există deosebiri în însuși cadrul acelor confesiuni și nu socotim necesar să stăruim asupra lor.

*

— *Încetarea căsătoriei și divorțul.*

Orice căsătorie încheiată cu observarea tuturor condițiilor care-i dau ființă legală, fie în viața civilă sau de stat, fie în cea bisericească, este destinată să dureze întreaga viață a celor care o încheie.

Legătura ce se stabilește prin căsătorie nu poate să înceteze în mod normal decît prin decesul unuia dintre soți sau prin decesul amîndorura. În cazul acesta, căsătoria încetează să mai existe, sau își pierde ființa legală.

În cazul însă cînd intervin alte cauze care fac imposibilă păstrarea și continuarea legăturii matrimoniale între soți, atunci această legătură nu încetează totuși de la sine, ci poate fi desfăcută după anumite rînduieli, printr-un act legal, care se numește despărțire sau divorț.

Pentru lămurire, se impun unele precizări în legătură cu diferitele aspecte ale încetării căsătoriei și ale desfacerii căsătoriei.

Astfel, în cazul cînd o căsătorie s-a încheiat existînd anumite impedimente de la care nu se poate obține dispensă, căsătoria respectivă este declarată nulă, adică inexistentă sau neîncheiată, chiar dacă s-au făcut formele de încheiere, căci formele respective sînt socotite ca fiind fără de obiect. În acest caz, nu avem de-a face propriu-zis cu încetarea căsătoriei, ci cu nulitatea căsătoriei, care se declară pentru motive determinate, după o procedură anumită (nulitate absolută).

În cazul în care se constată însă că o căsătorie a fost legal încheiată și totuși datorită lipsurilor unor condiții care au viciat consensul sau al unor condiții de altă natură, se procedează la anularea acestei căsătorii. În acest caz, însă ea este socotită că a avut ființă legală de la data încheierii pînă la data anulării. Și în cazul anulării unei căsătorii se urmează anumite reguli și o anumită procedură, numită procedura de anulare (nulitate relativă).

În legătură cu încetarea căsătoriei prin moarte firească, mai amintim că legile prevăd din timpuri foarte vechi, adică tocmai din epoca romană, posibilitatea ca o căsătorie să înceteze și printr-o altfel de moarte decît prin cea firească și anume prin așa-zisa moarte civilă sau moarte legală. Aceasta se produce ca efect al declarării cuiva ca mort printr-o hotărîre judecătorească, cu ocazia căreia se urmează iarăși o procedură specială, numită procedura pentru declararea morții civile.

Potrivit legilor în vigoare în țara noastră, competența pentru a declara pe cineva mort o are orice tribunal județean, iar pentru ca o astfel de hotărîre să poată fi adusă, trebuie să fi trecut cel puțin un an de la data cînd unul dintre soți, adică persoana pentru care se cere a fi declarată moartă, să se fi găsit într-o situație gravă, primejduire a vieții și să nu fi dat de atunci nici un semn de viață direct ori indirect. În cazul cînd nu poate fi invocată o asemenea situație, atunci trebuie

să treacă cel puțin trei ani de la data cînd s-a aflat ultimul semn de viață de la o persoană declarată dispărută pentru care se cere a fi declarată moartă prin hotărîre judecătorească.

Prin efectul declarării cuiva ca mort pe această cale, legătura de căsătorie pe care ar fi avut-o la data respectivă, încetează automat, chiar de la aducerea hotărîrii și pe data acesteia.

Prin urmare, legătura căsătoriei poate înceta atît pe calea morții naturale, cît și pe calea declarării unuia dintre soți ca mort prin hotărîre judecătorească.

Cît despre desfacerea căsătoriei existente real și legal, prin pronunțarea divorțului sau a despărțirii căsătoriei respective în mod legal, sînt de făcut următoarele precizări:

Motivele de divorț admise de legile de stat și cele admise de legile bisericești s-au deosebit și se deosebesc și ca număr și după greutatea pe care le-o acordă o legislație sau alta. Numărul acestor motive a fost foarte mare și uneori s-a mers la specificarea în amănunt a motivelor de divorț, atît prin legile de stat, cît și prin cele bisericești.

Legislația Bisericii ca și practica vieții bisericești n-a stabilit niciodată o listă determinată sau precisă de motive de divorț. Ea s-a orientat în aprecierea motivelor de divorț în primul rînd după normele sale cu caracter religios și apoi după normele stabilite de Stat în diverse epoci, pentru admiterea divorțului.

Mai întîi, Biserica a admis divorțul pentru un singur motiv și anume pentru acela pe care îl socotește ca atare și Mîntuitorul însuși: și anume adulterul. În cazul acestuia, despărțirea căsătoriei nu întîmpina nici un fel de greutate sau împotrivire din partea autorității bisericești. În cazul altor motive însă, care puteau fi oricît de grave, Biserica s-a împotrivit întotdeauna divorțului, ținînd la trăinicia căsătoriei, după cuvîntul Domnului că: «ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă» (Mat. 19, 6), și după cunoscutele rostiri ale Sf. Ap. Pavel: «legatu-te-ai cu femeia, nu căuta despărțirea» (I Cor. 7, 27) și apoi: «celor căsătoriți, nu eu, ci Dumnezeu le poruncește: femeia să nu se despartă de bărbat» (I Cor. 7, 10).

Cu toate acestea, Biserica avînd misiunea ducerii la îndeplinire a scopului său și avînd și puterea de a rîndui astfel de mijloace sau norme prin care ori să servească mai bine statornicirea unei bune rînduieli în viața Bisericii, ori să evite tulburarea și păgubirea acesteia, a găsit necesar că și în materie de divorț poate stabili o serie de norme noi în scopul de a evita unele consecințe grave în cazul menținerii căsătoriilor care nu-și mai pot atinge scopul și care primejduiesc de-a dreptul atît viața fizică, cît și cea morală și religioasă a soților, a unei familii, sau chiar a mai multor familii, influențînd în chip negativ și societatea bisericească pe o rază destul de întinsă. De aceea pornind de la constatarea că divorțul se admite de către Mîntuitorul numai pentru un act grav care a fost asimilat în efectele sale cu moartea morală, și socotind că mai există și multe acte care pot provoca moartea morală a unuia dintre soți, precum și unele care pot provoca moartea religioasă, iar altele moartea civilă a unuia dintre soți, cu efectele lor negative asupra întregii familii și asupra obștei bisericești în genere, pe cale practică ca și prin anumite hotărîri, unele originare chiar din epoca apostolică, s-a admis pronunțarea divorțului bisericesc pentru mai multe categorii de motive asimilate cu moartea, adică socotite că ele produc efecte asemănătoare cu moartea fizică, deși nu identice cu aceasta și că precum prin aceea încetează legătura căsătoriei, tot așa și acestea pot impune în unele cazuri încetarea legăturii matrimoniale.

Urmînd acest mod de a privi lucrurile, motivele de divorț admise de Biserică pot fi grupate în următoarele patru categorii: motive care provoacă moartea religioasă; motive care provoacă moartea morală; motive care provoacă moartea fizică parțială; și motive care provoacă moartea civilă.

Motivele din prima categorie, adică acelea care provoacă moartea religioasă sînt următoarele: apostazia, erezia și ținerea la botez a propriului fiu.

Motivele care provoacă moartea morală sînt următoarele: alienația incurabilă, crima, avortul, atentatul la viața soțului, osînda gravă din partea duhovnicului care se dă pentru păcate foarte grele, cum sînt cele strigătoare la cer, adulterul, boala venerică, silirea la acte imorale, refuzul conviețuirii conjugale, și părăsirea domiciliului.

Motivele care provoacă moartea fizică parțială sînt: neputința îndeplinirii îndatoririlor conjugale sau impotența, boala gravă incurabilă și contagioasă (lepra etc.).

Motivele mai importante care provoacă moartea civilă sînt: declararea unui soț ca dispărut, anularea unei căsătorii prin hotărîre judecătorească, călugărirea și alegerea de episcop.

Pentru aprecierea motivelor de divorț și pentru admiterea lor și deci pentru pronunțarea divorțului în viața de stat au competență instanțele judecătorești. În țara noastră această competență o au judecătoriile și tribunalele județene.

În viața bisericească, pronunțarea divorțului a fost de competența mai multor organe de-a lungul istoriei, începînd cu episcopul și cu presbiterii săi, trecînd apoi la horepiscopi, iar mai tîrziu la unele instanțe eparhiale și mitropolitane. Procedura de judecare a cauzelor de divorț a luat amploare și s-a orientat după procedura judecării altor cauze de către instanțele bisericești. Aceste instanțe au durat timp îndelungat și ele se mai păstrează după modelul instanțelor organizate în acest scop la patriarhia din Constantinopol, în toate Bisericile de limbă greacă, mai ales datorită faptului că în cadrul acestor Biserici, chiar din epoca cuceririlor arabe (mijl. veac. VII) și în toată vremea ulterioară, sub stăpînirea turcească dinainte de 1453 și după această dată, instanțelor judiciare bisericești li s-a recunoscut de către musulmani competență în toate chestiunile civile, inclusiv în cele matrimoniale, adică în toate chestiunile litigioase în legătură cu căsătoria, logodna, dota, moștenirile și, firește, divorțul.

Astfel de instanțe judiciare au existat și în Biserica noastră pînă în epoca lui Cuza Vodă și s-au numit dicasterii, adică judecăți sau instanțe de judecată. Cum însă prin Codul civil al lui Cuza Vodă aplicat din 1865 încoace, s-a introdus căsătoria civilă obligatorie și au fost

date în competenţa instanţelor civile cauzele de divorţ, dicasteriile bisericeşti din Principate au încetat să mai existe, activitatea lor rămînînd fără obiect.

Într-o altă formă, dar tot cu caracter de dicasterii, cu competenţă în chestiunile matrimoniale de orice natură, au existat şi s-au păstrat instanţele bisericeşti speciale din cuprinsul mitropoliei Ardealului şi al mitropoliei Bucovinei şi Basarabiei pînă la unificarea legislaţiei bisericeşti din 1925, cînd prin aplicarea legii şi a statutului pentru organizarea Bisericii autocefale ortodoxe române, acele instanţe şi-au încetat şi ele existenţa şi şi-au pierdut competenţa în chestiunile matrimoniale.

Este de menţionat cazul special al Bisericii din Grecia, unde numai căsătoria religioasă produce toate efectele juridice şi unde toate chestiunile litigioase în legătură cu căsătoria şi divorţul se mai găsesc în competenţa instanţelor judiciare bisericeşti, care se numesc dicasterii, după vechea terminologie bizantină. Aceasta nu împiedică însă ca pentru neortodocşi, competenţa respectivă să revină instanţelor civile ale Statului.

Indiferent prin cîte faze a trecut modul de organizare a procedurilor de divorţ în trecutul Bisericii în genere şi în trecutul Bisericii noastre în special, aceste proceduri au cuprins totdeauna două etape sau două faze şi anume :

— o procedură de investigare şi de anchetă, cu care era împreunată şi aceea de împăcare, adică procedura prin care se încerca stăruitor împăcarea soţilor învrăjbiţi şi porniţi spre divorţ. În Biserica noastră, mai demult, organul însărcinat cu îndeplinirea acestei prime forme a procedurii pentru divorţ era protopopul ;

— O procedură de judecare a cauzelor de divorţ în faţa instanţei sau dicasteriei eparhiale ori mitropolitane, instanţă formată din clerici corespunzători şi prezidată de episcop sau cînd nu o prezida episcopul, acesta aproba numai sau respingea hotărîrile instanţei. În cazul cînd se admitea motivul de divorţ şi divorţul se pronunţa, se întocmea un act oficial de divorţ, numit «carte de despărţenie», pe care o emitea episcopul şi prin care se arăta motivul divorţului, iar căsătoria era declarată desfăcută.

În acelaşi fel se procedează şi astăzi, acolo unde mai există instanţe bisericeşti, care au competenţă în chestiuni matrimoniale.

În Biserica noastră, de la încetarea competenţei instanţelor bisericeşti pentru chestiuni matrimoniale, desfacerea legăturii de taină sau divorţul bisericesc se pronunţă prin hotărîrea episcopului eparhiot, pe baza cererii celor interesaţi, însoţită de actul doveditor al obţinerii divorţului civil, fără de care autoritatea bisericească este ţinută să nu pronunţe divorţul, în conformitate cu art. 90 litera 1 din Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române din 1949.

În legătură cu modul în care se pronunţă divorţul şi cu formele ce trebuie îndeplinite pentru obţinerea lui, s-a pus mai demult în discuţie necesitatea revenirii la unele rînduieli care au fost abandonate pe nesimţite şi în speţă necesitatea revenirii la pronunţarea divorţului printr-un act al episcopului care să însemneze de fapt dezlegarea legăturii de taină dintre persoanele care cer să fie despărţite, pentru că fără o

astfel de dezlegare, divorţul bisericesc nu are decît caracterul unei îngăduinţe sau toleranţe a separării conjugale a celor ce divorţează, iar nicidecum caracterul de act prin care căsătoria existentă anterior în chip deplin, şi legal şi religios încetează să mai existe de la data pronunţării divorţului.

O consecinţă a socotinţei formată din cauza modului în care s-a simplificat forma de acordare a divorţului bisericesc, este şi aceea că acest divorţ nu ar desface de fapt sau nu ar dezlega legătura pe care o creează Taina Cununiei între cei doi soţi şi ca urmare, dacă ei se răzgîndesc după obţinerea divorţului şi vor să-şi reia legătura conjugală, se spune că ei nu mai trebuie să fie cununaţi din nou, pentru că reintră în legătura anterioară a cununiei. Cît de greşită este o asemenea socotinţă sau părere, se vede din faptul foarte simplu că fiecare din soţii divorţaţi bisericeşte se pot căsători cu alte persoane şi li se poate administra, iar de obicei li se şi administrează, cu ocazia căsătoriei a doua, Sf. Taină a Cununiei, apoi şi în cazul cînd se desparte, a doua lor căsătorie religioasă, li se poate administra, chiar şi a treia oară cu alte persoane, cu care nu mai fuseseră în legătură conjugală, Sf. Taină a Cununiei. În cazul acestora, adică în cazul binecuvîntării sau în cazul cununiei religioase a lor, ar trebui să spunem că nici a doua şi nici a treia cununie religioasă nu sînt de fapt cununii, ci numai simulacre de cununii, că nu sînt deci taine, ci numai închipuiri amăgitoare ale tainei, pentru că dacă admitem că şi a doua şi a treia cununie sînt taine cu adevărat, atunci trebuie să admitem imposibilul, adică să admitem că Biserica ar binecuvînta bigamia şi trigamia, sau dacă nu bigamia şi trigamia atunci măcar concubinajul, dar şi acesta repetat de două ori, pentru că dacă prin desfacerea căsătoriei religioase iniţiale nu s-a produs de fapt dezlegarea legăturii de taină pe care o creează cununia, atunci respectivii soţi au fost numai despărţiţi formal, iar în fond au rămas căsătoriţi sau cununaţi şi ca atare căsătoria fiecăruia dintre ei cu alte persoane, pentru prima dată după divorţ, însemnează ori bigamie, ori concubinaj, adică bigamie din punct de vedere legal, nu şi din punct de vedere religios şi concubinaj ca atare şi relaţie de păcat, iar nu ca atare acceptată, iar a doua căsătorie a lor după întîiul divorţ însemnează de fapt şi nu poate însemna altceva decît trigamie legalizată, ori tolerarea unui al doilea concubinaj din partea Bisericii care ar şi consimţi să binecuvînteze asemenea stări de păcat, oficiindu-le cununia a doua şi chiar a treia.

Un alt aspect şi o altă consecinţă care relevă şi ea într-un alt fel greşeala ce se face atunci cînd se crede că prin divorţul bisericesc nu se dezleagă şi legătura tainei căsătoriei, este acela al reluării posibile a legăturii conjugale din prima căsătorie a doi soţi care între timp divorţaseră şi obţinuseră divorţul bisericesc, apoi a doua şi a treia căsătorie bisericească, fără a mai fi obţinut divorţul bisericesc după desfacerea celei de a treia căsătorii. În ce situaţie se găsesc aceştia ?

Potrivit socotinţei greşite care s-a relevat, ar urma că aceştia îşi reiau nu numai convieţuirea conjugală, ci şi legătura de taină sub care intraseră prin prima cununie ce li s-a administrat şi că ei nu trebuie să mai primească din nou taina cununiei. Dar atunci nu este vorba de

bagatelizarea celorlalte două cununii, a celorlalte două căsătorii şi în cele din urmă a tuturor celor trei căsătorii legale şi bisericeşti, şi mai mult decît bagatelizarea lor, nu înseamnă oare toate acestea a atribui însăşi Bisericii o atitudine şi o comportare sacrilegă, care poate fi socotită nu numai o simplă batjocorire a celor sfinte, ci chiar o hulă împotriva Duhului Sfînt? În fine, admiterea recăsătoririi soţilor din prima căsătorie după ce ei au mai fost căsătoriţi cu alte persoane încă de două ori, nu înseamnează oare admiterea căsătoriei a patra, interzisă în Biserică şi încă admiterea ei ca beneficiind de o stare harică ce este socotită cel puţin în mod sacrileg, ca nedesfăcută prin divorţul bisericesc, care s-a pronunţat cu ocazia desfacerii ei?

Avînd în vedere aspectele relevate în legătură cu greşita părere că prin divorţul bisericesc nu se dezleagă legătura de taină, mulţi ierarhi şi teologi ortodocşi au pus problema adoptării unei forme sacramentale corespunzătoare, caracterului divorţului religios de act prin care se desface legătura de taină a cununiei şi ca urmare s-a produs reintroducerea în practică a vechilor cărţi de despărţire, cu ocazia emiterii cărora arhiereul să pronunţe divorţul bisericesc în cadrul unui ritual religios, alcătuit din rugăciuni şi citiri adecvate, spre a sublinia însăşi natura actului care se săvîrşeşte. O astfel de rînduială şi o formulă a unei rugăciuni corespunzătoare de dezlegare a legăturii de taină a cununiei de către arhierei şi deci de pronunţare solemnă a divorţului bisericesc, a întocmit, a propus Sf. Sinod şi a aplicat în timpul arhipăstoririi sale, învăţatul mitropolit al Moldovei de odinioară, dogmatistul Irineu Mihălcescu. Ea a fost publicată în rev. Mitropolia Moldovei din anul 1942.

Pe lîngă motivele arătate, pentru reluarea şi soluţionarea acestei probleme în sensul în care a încercat soluţionarea ei mitropolitul Irineu, pledează şi o serie de alte considerente de natură teologică, pe care le vom menţiona mai jos.

Mai întîi pledează pentru aceasta faptul că episcopului i s-a recunoscut întotdeauna, în chip tradiţional, sau pe cale de obicei, — care nu face însă parte dintr-o simplă rînduială sau tradiţie legală ori ceremonială a Bisericii — o putere şi un drept care prin natura sa face parte din puterea arhierească şi se comunică prin hirotonie şi — ca urmare — învăţătura despre această putere intră în cuprinsul Sf. Tradiţii, iar nu în cuprinsul oricărei tradiţii bisericeşti. Această putere şi acest drept constă în calitatea pe care o are episcopul de a dezlega legătura de taină a cununiei. Dacă nu s-ar fi recunoscut constant această putere şi acest drept pe seama episcopului, atunci toate divorţurile sau dezlegările de căsătorii bisericeşti pe care le-au săvîrşit episcopii pînă acum, ar trebui socotite nişte înscenări sacrilege şi chiar hulitoare de Dumnezeu, pe care Biserica nu numai că le-a tolerat, ci chiar le-a oficializat.

În al doilea rînd trebuie să mai avem în vedere faptul că părerea greşită despre natura divorţului bisericesc s-a născut prin influenţa a două teze sau învăţături apărute ca inovaţii în Biserica Apuseană şi anume: mai întîi a învăţăturii că Taina Cununiei ar avea caracter indelebil, ceea ce înseamnează că harul comunicat sau împărtăşit celor ce se cunună nu s-ar şterge şi nu s-ar pierde niciodată, şi ca urmare, ei nici nu s-ar putea despărţi niciodată, deci nu ar fi cu putinţă nicidecum vreun divorţ bisericesc. Dar şi această învăţătură, ca şi cea despre caracterul indelebil al altor Sf. Taine este fundamental greşită, potrivit doctrinei ortodoxe în sprijinul ei neputîndu-se invoca nimic de natură să o justifice din punct de vedere teologic sau din punctul de vedere al dogmei, ci numai cel mult sub un anumit aspect sau dintr-un anumit punct de vedere strict pragmatic, care însă nu poate fi admis, fiind în contradicţie cu învăţătura de credinţă. Că Ortodoxia a gîndit şi gîndeşte altfel, rezultă clar din faptul că ea a admis şi teoretic şi practic, deci şi doctrinar şi practic, divorţul bisericesc, precum şi repetarea tainei cununiei, în cazul căsătoriei bisericeşti a doua şi a treia.

Cu aceasta am ajuns la a doua inovaţie, despre caracterul indelebil al cununiei, căci dacă harul acesteia nu se pierde, atunci se înţelege că ea nici nu poate fi repetată şi nici nu poate fi îngăduită repetarea ei, atît pentru motive religioase, cît şi pentru motive morale, spre a nu se nesocoti harul odată conferit şi spre a nu se săvîrşi o nelegiuire prin repetarea tainei respective asupra unor persoane care au primit-o şi care nu pot să piardă harul acesteia.

O altă învăţătură sau inovaţie din punct de vedere dogmatic în legătură cu Sf. Taină a Cununiei, care a determinat întărirea celei dintîi şi păstrarea acesteia, în privinţa indelebilităţii Tainei cununiei, a indisolubilităţii căsătoriei şi a nerepetării Tainei Cununiei, este aceea potrivit căreia Biserica Apuseană învaţă că nu preotul este cel ce administrează Sf. Taină a Cununiei, ci cei ce se căsătoresc şi-o administrează reciproc, în felul acesta, în prezenţa preotului care administrează harul şi face numai posibilă această lucrare pe care o săvîrşesc cele două persoane care se căsătoresc. Din această greşită învăţătură rezultă că nici preotul, nici episcopul, care nu sînt ei activi în administrarea Sf. Taine a Cununiei şi deci nu sînt ei cei care creează legătura de taină dintre soţi, nu au nici calitatea şi puterea de a dezlega această legătură, şi, deci, întrucît legătura respectivă se stabileşte pentru întreaga viaţă şi întrucît nu există posibilitatea ca ea să fie dezlegată de către preot sau de către episcop, evident că divorţul bisericesc nu înseamnă dezlegarea legăturii de taină dintre doi soţi, adică a legăturii care o primiseră prin Sf. Taină a Cununiei.

Cu toate acestea, în Biserica Apuseană, calitatea şi dreptul de a dezlega totuşi această legătură de taină, i se recunoaşte papei, fapt care infirmă întregul eşafodaj teologic şi întreaga practică curentă a Bisericii Apusene, prin care se etalează: indisolubilitatea căsătoriei, caracterul indelebil al cununiei, nerepetarea acestei Sf. Taine şi neputinţa de a fi dezlegată prin divorţ legătura cununiei.

Pentru a eluda în mod practic consecinţele care s-ar impune din recunoaşterea învăţăturii şi practicii Bisericii vechi în privinţa căsătoriei, cununiei şi divorţului, lucruri care se recunosc prin admiterea divorţului numai prin lucrarea papei, în Biserica Apuseană ori de cîte ori se pune problema unui divorţ, se recurge la trei stratageme şi anume: ori la declararea căsătoriei ca nulă sau inexistentă din momen-

tui încheierii ei, ori la instrumentarea unui proces de anulare a căsătoriei existente, ori la așa-zisa convalidare a căsătoriei în privința căreia ar exista ori îndoiala că ar fi căsătorie adevărată, ori primejdia de a fi desfăcută pe calea admiterii simplei separații dintre soți, nu însă și a divorțului. Un întreg sistem de instanțe sau de tribunale matrimoniale cu diverse numiri cercetează și soluționează acțiunile introduse pentru nulitatea unor căsătorii, pentru anularea altora și pentru convalidarea unora.

În legătură cu convalidarea trebuie să spunem că prin ea se înțelege o încercare de a se întări căsătoria prin înlăturarea unor impedimente care nu se cunoscuseră la încheierea căsătoriei sau de la care nu se obținuse dispensă, în scopul de a însănătoși căsătoria, dîndu-i un suport neviciat de lipsurile respective. La actul convalidării se procedează apoi prin reînnoirea consimțămîntului și totodată a căsătoriei bisericești sau a cununiei. Cînd se reînoiește numai consimțămîntul, convalidarea nu este decît formală, întrucît, consimțămîntul neurmat de cununie, oficiată anterior, nu are nici un efect sau în orice caz nu are efectul haric al tainei. Așa încît despre o convalidare în sens propriu se poate vorbi abia atunci dacă, după ce se repetă consensul, se repetă formal și oficierea cununiei; în fond însă se oficiază cununia în mod valid pentru prima dată. Dar chiar cînd se procedează în acest fel, nu avem de-a face cu o convalidare propriu-zisă a unei căsătorii care n-a existat din punct de vedere religios, ci numai formal sau real, ori cîteodată și din punct de vedere civil, ci cu oficierea în regulă a unei căsătorii pentru prima dată. Totuși s-a recurs la procedura convalidării pentru a-i mîngîia pe cei care erau legați și trăiseră viață conjugală fără a fi realmente căsătoriți, precum și spre a le da un nou suport conștiinței lor religioase, prin repetarea consensului și prin oficierea cununiei, act ce nu mai lasă îndoială în privința încheierii valide a căsătoriei supusă convalidării, tocmai pentru că în legătură cu validitatea ei apăruseră îndoieli.

Din cele arătate pînă aci, se vede îndeajuns de clar că, pe cîtă vreme divorțul bisericesc este admis și socotit în Biserica Ortodoxă ca producînd efectul despărțirii complete a căsătoriei religioase, în Biserica Apuseană, Romano-catolică, el nu este admis decît ca o excepție pe care o poate face numai papa, și numai în acest caz el este socotit ca producînd efectul desfacerii căsătoriei, pe cînd în mod obișnuit se pretinde că divorțul nu se poate admite, cum că el nu ar fi posibil pentru motivele pe care le-am văzut, și de aceea, în cazul neputinței de a se continua conviețuirea dintre soți, se admite numai separația lor fizică și gospodărească, cunoscută sub numele de «separație de pat și de masă». De fapt însă această separație, departe de a produce efecte mai salutare pentru viața familială sau pentru apărarea căsătoriei și a familiei, nu face decît să sporească continuu neînțelegerile și scandalul care determină separația și care de obicei se curmă prin divorț.

În ce privește alte efecte ale divorțului, pe lîngă acela al desfacerii reale și complete a căsătoriei, mai trebuie menționate următoarele trei aspecte: efectul asupra dreptului celor divorțați de a se că-

sători cu alte persoane, efectul asupra dreptului de a se recăsători între ele persoanele divorțate și efectul asupra relațiilor de înrudire în care s-au găsit persoanele în cauză pînă la data divorțului.

Asupra dreptului de a se recăsători cei divorțați cu alte persoane, în practica actuală, divorțul bisericesc nu prevede restricții, dar în practica veche a Bisericii, el producea următoarele restricții:

— potrivit Sf. Scripturi este oprită căsătoria soțului vinovat cu o altă persoană, atîta timp cît trăia soțul nevinovat;

— oprirea soțului vinovat de a se căsători cu persoana din pricina căreia s-a provocat divorțul;

— din vremea împăratului Justinian. adică de prin sec. VI a început a se permite și căsătoria soțului vinovat, însă abia după trecerea a cinci ani de la divorț;

— și, în fine, a existat și mai există, după unele prevederi ale legilor civile, restricții ca soția divorțată să nu aibă dreptul de a se recăsători decît după un an de la divorț sau cel mai curînd după 10 luni de la divorț, spre a se evita neplăcerile sau dificultățile ce ar naște la identificarea vreunui copil pe care l-ar naște în a doua căsătorie.

Asupra dreptului persoanelor divorțate sau a soților divorțați de a se recăsători între ei, divorțul bisericesc nu a produs nici un efect restrictiv, așa că s-a admis mereu recăsătorirea soților divorțați. Codul civil român, în trecut, nu admitea căsătoria soților divorțați. Ca urmare, nici Biserica nu putea să admită recăsătorirea soților divorțați, așa încît cei ce doreau acest lucru, își reluau numai de fapt legătura conjugală, fără ca aceasta să poată fi legalizată și fără ca să producă efectele juridice ale căsătoriei. Dar spre a le acorda oarecare asistență religioasă și mîngîiere celor ce se împăcaseră după divorțul (religios) bisericesc, unii, slujitori bisericești — cum am mai arătat — au zămislit teoria că prin reluarea conviețuirii, respectivii și-au refăcut și legătura harică care li s-a creat prin oficierea Sf. Taine a Nunții, cu ocazia căsătoriei lor.

Prin decretul nr. 32 din 31 ian. 1954, această restricție din Codul civil a fost abrogată și ca urmare de atunci se permite și în țara noastră recăsătorirea soților divorțați, așa încît și Biserica a putut să revie la practica ei tradițională în această chestiune.

Efectul divorțului bisericesc ca și a divorțului civil de altfel asupra relațiilor de înrudire în care se găseau pînă la divorț soții divorțați, nu poate fi socotit acela al încetării relațiilor respective de înrudire, cu toate că el produce în mod obișnuit o răcire a acestor relații și uneori chiar o transformare a lor în relații de vrăjmășie în locul celor de rudenie. Această urmare de natură morală a divorțului a fost socotită ca stingînd drepturile și îndatoririle legate de raporturile de înrudire de pînă acum, așa încît fostele rude foarte apropiate ale celor doi soți ar înceta să mai aibă unele față de altele drepturile și îndatoririle legate de raporturile de rudenie. Între altele, aceste rude s-ar și putea căsători între ele, căci legătura de înrudire care le oprea de la un astfel de act mai înainte, s-ar fi stins prin divorțul produs între soții a căror căsătorie determinase relațiile respective de înrudire.

Cu toate aparențele contrarii, acest fel de a vedea lucrurile este fundamental greșit, lucru de care ne putem da seama cu ușurință, dacă ne gîndim de exemplu numai la situația copiilor rezultați dintr-o căsătorie despărțită prin divorț. Oare dacă părinții s-au despărțit, făcînd să dispară legătura de căsătorie în care s-au găsit, au dispărut și efectele acelei legături și în primul rînd au dispărut și copiii sau și îndatoririle foștilor soți față de copiii lor sau drepturile și îndatoririle copiilor față de părinți? Foștii soți au devenit oare și foști părinți, iar copiii lor au devenit cumva numai foști copii? Dacă s-ar fi produs asemenea efecte, atunci s-ar fi stins de fapt sau în mod real, drepturile și îndatoririle de înrudire, ce s-au stabilit prin căsătoria dintre soții ce s-au despărțit, dar după cum se vede, acestea continuă și nu pot fi șterse prin efectul divorțului.

Ele nu pot fi șterse nici în ce privește legăturile de înrudire în care au fost și continuă să fie copiii soților divorțați, cu rudele lor de sînge, după mamă și după tată, cu unchii, verii și nepoții lor, precum și cu alte feluri de rude. Tot la fel se păstrează și după divorț raporturile rudeniei de cuscrie între aceia care, aceste raporturi se stabiliseră prin căsătoria soților ulterior divorțați.

Prin urmare este evident că și după divorț, raporturile de înrudire stabilite prin căsătoria celor ce au divorțat, continuă să existe și ca atare ele constituie impedimente la căsătorie, exact ca și în cazul cînd soții respectivi nu ar fi divorțat.

*

Biserica în principiu este împotriva divorțului, în sensul că divorțul nu e socotit un act normal și pozitiv prin care, în viața individuală, cea socială și cea religioasă a credincioșilor să fie ajutați în vreun fel oarecare, ci el este un act negativ, care provoacă multe suferințe și neajunsuri întregii vieți omenești, privită în ansamblul ei, adică și sub aspect profan și sub aspect religios și sub aspect individual și sub aspect social.

Atunci însă cînd menținerea unei căsătorii nu mai este cu putință din pricini grave, care fac să nu mai poată fi asigurat nici scopul natural, nici cel religios al căsătoriei, ci din contra, cînd din pricina persistenței unor cauze grave sau a neputinței de a se trece peste ele, continuarea căsătoriei devine primejdioasă pentru viața soților, a copiilor, a societății și a credinței lor religioase, precum și implicit a mîntuirii lor, atunci Biserica este nevoită să admită despărțirea căsătoriei spre a se evita un rău mai mare decît acela la care s-a ajuns prin cauzele care impun această depărtire. Modul însă în care a procedat și înțelege să procedeze Biserica la reglementarea chestiunii divorțului, nu a facilitat și nu înțelege să faciliteze sau să încurajeze divorțurile, care în unele epoci reprezintă un adevărat flagel social, subminînd viața comună și cea religioasă a oamenilor. În asemenea împrejurări Biserica privește fenomenul exact ca pe o maladie de tămăduirea căreia caută să se îngrijească împreună cu toți factorii pozitivi ai societății. Cum însă asemenea maladii, ca oricare altele sînt determinate de legi pe care nu le stăpînește și nu le dirijează Biserica, ele

apar cu regularitate, ca efecte ale războaielor sau ale degenerării oamenilor din alte pricini, cum sînt fie mizeria, fie condițiile de hedonism endemic în care se complac să trăiască anumite categorii ale societății din unele părți ale lumii. Firește că Biserica este datoare să se preocupe și de înlăturarea cauzelor care determină această maladie, acționînd fie prin mijloace proprii, fie în colaborare cu forțele pozitive sau sănătoase din fiecare societate și în fiecare vreme.

8. Tainele ereticilor și schismaticilor

După ce am văzut rînduielile privitoare la administrarea Sfintelor Taine și după ce am menționat unele aspecte ale raportului dintre tainele Bisericii și dintre tainele care se săvîrșesc sau despre care se pretinde că se săvîrșesc în afara Bisericii, să vedem cum se prezintă în ansamblu problema așa-ziselor Taine, ale ereticilor și schismaticilor.

Întreaga lucrare harică ce se săvîrșește în Biserică, în mod principal, prin Sf. Taine are ca scop sfințirea vieții creștine prin împărtășirea de har, care să-i ajute în strădaniile de dobîndire a mîntuirii. Nici o taină și nici o lucrare bisericească cu caracter sacramental nu poate avea altă rațiune și nu poate avea un scop în sine independent de acesta general și de căpetenie al întregii vieți bisericești. De aceea, atunci cînd apare nevoia sau cînd devine inevitabilă raportarea uneia sau mai multor Sf. Taine ale Bisericii la tainele pe care le săvîrșesc, fie ereticii, fie schismaticii, cel dintîi lucru la care trebuie să ne gîndim este acesta și cea dintîi întrebare pe care trebuie să ne-o punem, este aceasta: oare tainele ereticilor sau ale schismaticilor contribuie la lucrarea mîntuitoare a Bisericii? Pot ele să aducă efectiv vreo astfel de contribuție?

O a doua întrebare, pe care trebuie să ne-o punem inevitabil, este apoi următoarea: sînt sau nu sînt suficiente Sfintele Taine ale Bisericii pentru a oferi harul necesar sau îndestulător pentru ca cei care-l primesc, colaborînd cu el să poată într-adevăr să-și dobîndească mîntuirea?

Desigur la această de a doua întrebare, noi nu avem decît un răspuns pozitiv, adică acela că harul pe care-l împărtășesc Sf. Taine vieții creștine este îndestulător pentru asigurarea mîntuirii, prin colaborarea credincioșilor cu lucrarea harului. Cît privește însă primele întrebări care se referă la același lucru, răspunsul nu este atît de ușor și nici atît de simplu, pentru că nu toate ereziile sînt la fel de grave și mai ales pentru că schismele au un caracter cu totul deosebit de acela al ereziilor, iar pe de altă parte, legislația canonică a Bisericii, precum și modul în care ea aplică la cazuri deosebite principiul iconomiei, arată o mare diversitate de atitudini și de măsuri în privința tainelor ereticilor și ale schismaticilor.

Această diversitate nu se poate înțelege decît în lumina principiului iconomiei, care servește drept criteriu la aprecierea validității sau nevalidității tainelor ce se săvîrșesc în afara Bisericii. Se înțelege însă că principiul iconomiei nu se aplică la fel de riguros sau la fel de

larg în toate cazurile și întrucît el însuși exprimă ideia de îngăduință sau de pogorămînt, urmează că aplicarea lui reprezintă în genere o aplicare neriguroasă, adică o apreciere neriguroasă a validității tainelor. Față de aceasta, aprecierea riguroasă constă în raportarea strictă a tainelor ce se săvîrșesc în afara Bisericii, la rînduielile după care se săvîrșesc tainele în Biserică și deci măsurarea acelora prin acestea, ceea ce înseamnă că după aprecierea riguroasă, nici o taină din afara Bisericii nu poate fi socotită ca taină propriu-zisă, ci cel mult ca o dorință manifestată și formală de a se primi, prin anumite acte asemănătoare cu cele ce se săvîrșesc la oficierea Sf. Taine, harul pe care îl împărtășesc numai Sf. Taine.

După aceste elemente, prin care se conturează cadrul general al problemei validității eventuale a tainelor ereticilor și schismaticilor, să vedem acum mai îndeaproape fiecare din elementele respective, în conținutul și în caracterul lor.

Prin erezie se înțelege o rătăcire conștientă și statornică de la dreapta credință, adică o rătăcire în care se perseverează în mod conștient pretinzîndu-se că prin ea se exprimă dreapta credință, iar nu prin învățătura pe care o păstrează Biserica. Această rătăcire se poate produce în legătură cu diferite adevăruri de credință, dintre care unele sînt esențiale, în sensul că mărturisirea lor condiționează mîntuirea, iar lepădarea lor însemnează lipsirea celui rătăcit de un element fundamental pentru mîntuire, pe cînd altele nu au același caracter, ci unul secundar sau neesențial, în sensul că el nu condiționează în mod absolut mîntuirea, fiind totuși necesar și folositor pentru lucrarea mîntuirii.

Această împărțire a adevărurilor de credință în esențiale și neesențiale este inevitabilă. Ea nu poate fi ocolită, orice s-ar încerca, pentru că întreaga practică a vieții bisericești în această privință a fost consacrată acestui scop, dîndu-i expresie — în primul rînd — prin scurtele mărturisiri sau simboluri ale credinței, care se foloseau în cadrul catehumenatului, apoi în mod special și în chipul cel mai oficial și mai elocvent, prin simbolul de credință niceo-constantinopolitan, în care au fost fixate adevărurile esențiale de credință, fără a se intra în amănuntele altor adevăruri, care fără îndoială sînt și ele folositoare, precum am spus, dar nu au caracter esențial, și apoi prin practica consacrată a Bisericii în această materie.

Împotriva acestei distincții se pot face felurite obiecții, spunîndu-se că între adevărurile care se cuprind în tezaurul revelației, nu s-ar putea face vreo deosebire, pentru că toate au caracter de adevăruri revelate, apoi că ar fi foarte greu și aproape cu neputință să se stabilească pentru fiecare caz în parte sau măcar pentru unele categorii, care anume adevăruri contribuie mai mult la întărirea credinței lor și prin aceasta la determinarea unor atitudini și acțiuni hotărîtoare pentru dobîndirea mîntuirii. Desigur că și alte obiecții s-ar mai putea ridica împotriva distincției care se face între adevărurile esențiale și cele neesențiale al credinței, dar orice obiecțiuni s-ar face, ele nu pot schimba atitudinea pe care și-a precizat-o Biserica în această privință de la început, împărțind adevărurile de credință în esențiale și neesențiale. Această împărțire s-a păstrat apoi, fiind consacrată nu numai prin

cele dintîi sinoade ecumenice, ci și prin sinoadele următoare, care toate au definit numai adevăruri esențiale pentru credință, evitînd a se ocupa de amănunte sau de elemente care n-au caracterul acesta de a fi esențiale pentru credința creștină.

De asemenea, ele au confirmat pe cele anterioare, ajungîndu-se de exemplu ca prin can. 1 al sin. Trulan, să se alcătuiască și să se consacre un adevărat nou sinod de credință, mai cuprinzător decît cel niceo-constantinopolitan, în unele privințe, dar limitîndu-se și el numai la adevărurile esențiale de credință. Același lucru îl fac și alte canoane, adică chiar toate canoanele sinoadelor ecumenice și locale, care se referă la chestiuni de credință, ele se împart, adică în chestiuni esențiale și neesențiale, luînd hotărîri corespunzătoare acestei împărțiri. Acesta este cazul clasic mai întîi al canoanelor 8 și 19, I ec. apoi al can. 7, II ec., al can. 95, VI ec., apoi al unor canoane ale sinoadelor locale, ca de exemplu a can. 7 Laod. can. 2, 24 III; 116 ș.a. ale sinodului din Cartagina, precum și al canoanelor Sf. Ciprian al Cartaginei, ale can. 1, 5 ale Sf. Vasile cel Mare etc.

La toate acestea, se mai adaugă tradiția mai veche a Bisericii, exprimată în canoanele 45, 46, 47 și 60 a Sf. Apostoli și într-o sumă de alte rînduieli ce s-au observat în privința elementelor esențiale și a celor neesențiale din cuprinsul adevărurilor de credință.

În fine, însăși legile de stat ale Statului bizantin, prin care se mărturisește credința creștină și se dispune respectarea ei ca religie de stat sau chiar mărturisirea ei obligatorie în această calitate, dau expresie numai adevărurilor esențiale, specificîndu-le și arătînd că acestea sînt cele absolut necesare pentru toți, și cele pe care le apăra însuși statul, care se socotea îndatorat să poarte pe această cale și grija pentru mîntuirea sufletelor cetățenilor săi. Astfel de elemente esențiale ale credinței ca învățătură despre Sf. Taine și în general cea cuprinsă în Simbolul Credinței sînt cuprinse în două legi ale lui Teodosie I cel Mare, prin care declară creștinismul religie de stat, una mai laconică din anul 380 și alta mai explicită din anul 381, Cod. 1.1.1.2; vezi și Cod. 1.1.4.1. Apoi în diverse legi ale aceluiași împărat, precum și a nepotului său Teodosie al II-lea cel Mic (407—450), și apoi cu deosebire ale împăratului Justinian, legi prin care acesta reproduce Simbolul credinței cu sublinieri, din care rezultă foarte limpede că și-a însușit întocmai distincția pe care o făcea Biserica între elementele esențiale și cele neesențiale ale credinței creștine. Mai mult, el ne dă cea mai autentică mărturie despre faptul că simbolul de credință al Bisericii a fost adoptat în prima sa parte de către sinodul I ecumenic, iar în partea a doua de către sinodul II ecumenic. Iar în altă parte, tot Iustinian confirmă și impune ca obligatorii hotărîrile dogmatice ale primelor patru sinoade ecumenice, care s-au ocupat numai de chestiuni esențiale de credință (Cod. 1.1.5; 1.1.6; 1.1.7.4).

Toate aceste mărturii, precum și altele din primele zile ale creștinismului care pot fi invocate, din actele martirilor, din cele mai vechi și mai lapidare expuneri ale credinței, precum și din cele dintîi măsuri ale împăratului Constantin cel Mare, adică ale întîiului împărat care s-a ocupat în mod pozitiv de creștinism, arată că de fapt deose-

birea dintre elementele esențiale și neesențiale, s-a făcut totdeauna fără ca cineva să fi intenționat prin aceasta să nesocotească vreunul din adevărurile revelate, punîndu-le mai prejos decît pe celelalte. Ce să mai zicem, apoi de faptul că însuși Mîntuitorul și sfinții Săi Apostoli au vorbit adeseori de lucrurile esențiale, deosebindu-le pe acestea de cele neesențiale, fără a le declara pe cele din a doua categorie, nefolositoare sau de prisos. Căci ce înțeles au cuvintele Domnului: «*Cel ce crede și se va boteza, acela se va mîntui*», apoi precizarea tot de către Domnul că în dragostea de Dumnezeu și de aproapele, care este cea dintîi și cea mai înaltă poruncă, se cuprind întreaga lege și profeții? Pe temeiul distincției arătate, Biserica i-a deosebit pe eretici și a împărțit ereziile în două grupuri sau categorii și anume: în erezii care constituie rătăciri de la adevărurile esențiale ale credinței și erezii care nu au această gravitate, constituind rătăciri de la adevăruri neesențiale ale credinței.

— Tainele celor dintîi, adică a ereziilor grave, care lepădau adevărurile de credință, fără de care nu se putea imagina mîntuirea, au fost socotite întotdeauna ca nefiind taine sau ca neavînd nimic din natura Sf. Taine, pe cînd tainele celor din a doua categorie, adică a ereziilor care profesau rătăciri de la adevăruri neesențiale de credință, au fost socotite ca avînd măcar parțial natura Sf. Taine. Ca urmare, cu ocazia primirii lor în Biserică sau atunci cînd se trata asupra modului de a-i primi pe aceștia în Biserică, s-au făcut distincțiile cuvenite, declarîndu-se toate tainele ereticilor antitrinitare sau ale altora care profesau rătăciri de aceiași gravitate, ca nevalide și supunîndu-i pe aceștia botezării, în cazul cînd ei cereau să fie primiți în Biserică.

Cei din această categorie erau socotiți după expresia Sf. Ciprian și a Sf. Vasile cel Mare, complet căzuți din har și aflați cu totul în afara Bisericii, acolo unde nu este nici preoție, nici taine și deci nici har mîntuitor, iar în această situație tainele lor nu pot fi considerate taine și gruparea sau asociația lor nu poate fi considerată Biserică.

Cealaltă categorie de eretici, care deși ating prin rătăcirea lor unele învățături esențiale ale Bisericii, totuși nu merg pînă la lepădarea acestora sau pînă la înlocuirea lor cu rătăciri grave, a fost socotită ca formînd categorie aparte, a căror taine pot fi primite de Biserică, ei nefiind socotiți căzuți complet din har și deci lipsiți de lucrarea acestuia. Ca urmare, dacă cei din această categorie doresc să intre în Biserică, la primirea lor să li se ceară numai lepădarea de erezie, mărturisirea dreptei credințe, și să li se administreze apoi ungerea cu Sf. Mir, ca semn al împăcării lor cu Biserica și ca mijloc de întărire a lor în credința cea adevărată pe care o mărturiseau.

Între cei din prima categorie, canoanele numără pe paulianiști, pe eunomieni, pe montaniști, iar între cei din a doua categorie, canoanele enumeră pe arieni, pe macedonieni, pe nestorieni, pe eutihieni, dar pe aceștia din urmă, adică pe nestorieni și pe eutihieni numai cîte o dată, nu întotdeauna, căci uneori sînt puși într-o a treia categorie împreună cu niște rigoriști sau cu simpli schismatici, pentru care se prevede o altă rînduială cu prilejul primirii lor în Biserică și anume numai aceea de a mărturisi dreapta credință și de a fi apoi spovediți și împărtășiți

ca semn de împăcare cu Biserica, deci de reprimire în comuniune cu Biserica, prin administrarea acestor Sf. Taine și ca mijloc de întărire a lor în viața creștină și în credință, prin dezlegarea de păcate și prin împărtășirea cu Sfîntul Trup și Sînge al Mîntuitorului.

Cu alte cuvinte, chiar pentru cîntărirea și aprecierea gravității ereziilor, precum și pentru avizarea la mijloacele care trebuie folosite în scopul primirii acestora în Biserică, sf. canoane îi împart pe eretici chiar în trei categorii și anume: în eretici care trebuie botezați, tainele lor fiind socotite fără de nici o valoare, în eretici care trebuie numai unși cu Sf. Mir, tainele acestora fiind socotite valide și în eretici, cărora nu li se mai administrează nici măcar ungerea cu Sf. Mir, ci li se acordă numai Sf. Împărtășanie, ca semn și mijloc de primire a lor în comuniunea Bisericii.

Rînduielile menționate sînt cuprinse în canoanele 8, 19, I ec.; 7 II ec., 95 VI ec.; 7, 8 Laod.

În distincția pe care a făcut-o Biserica prin canoanele menționate între eretici, ea nu s-a condus numai de acrivie sau de cîntărirea și aprecierea riguroasă a rătăcirilor acestora de la credință și a validității tainelor lor, ci a introdus în cazul celor din categoria a doua și a treia și elementul iconomiei sau al pogorămîntului, prin aplicarea căruia a fost posibilă de exemplu socotirea ca valide a tainelor unor eretici ca arienii și macedonenii, precum și distincția făcută în modul de a-i primi în Biserică pe aceștia și în modul de a-i primi în Biserică pe nestorieni și pe eutihieni, ale căror rătăciri nu erau mai puțin grave decît ale arienilor și macedonienilor.

— În privința schismaticilor, Biserica a introdus de asemenea unele distincții, după măsura îndepărtării lor de Biserică, fie numai prin indisciplină sau prin călcarea unor simple rînduieli tradiționale, mai neînsemnate, fie prin îndepărtarea lor de Biserică, datorită și vreunei învățături greșite despre însăși Biserică. De fapt o astfel de învățătură greșită despre Biserică se cuprinde implicit în fiecare schismă, întrucît orice despărțire de Biserică înseamnează nesocotirea credinței sau învățăturii despre natura Bisericii și despre rostul ei mîntuitor. Totuși, nu fiecare schismă dă și expresie vreunei astfel de căderi de la credința în Biserică, și de aceea, schismele sînt în general socotite ca neavînd un fond eretic declarat sau manifest și ca atare constituind niște rătăciri prin care se tulbură și se prejudiciază sau se păgubește chiar destul de grav viața Bisericii și — în genere — lucrarea de mîntuire a credincioșilor. Din categoria schismaticilor, iar după caz și din cea a ereticilor, fac parte și așa zișii rigoriști, cei care practică din pricina vieții lor mai aspre, un izolaționism și o îngîmfare față de ceilalți credincioși, mergînd pînă la căderea în erezie din pricina acestor păcate (can. 51 ap.).

Pentru primirea schismaticilor în Biserică, în conformitate cu rînduiala și cu obiceiul Bisericii vechi, s-a prevăzut doar lepădarea acestora de rigorismul pe care-l practicaseră sau de neorînduiala în care se găsiseră față de autoritatea bisericească prin nesupunere sau prin

desconsiderare, precum şi mărturisirea dreptei credinţe a Bisericii sau angajamentul de a urma — în toate — învăţăturile de credinţă ale Bisericii (can. 8, I ec.).

Se înţelege că după aceasta ei erau primiţi în comuniunea Bisericii prin semnul şi mijlocul obişnuit pentru acest lucru şi anume prin Sf. Împărtăşanie, pe care o primeau însă numai după sf. Taină a Pocăinţei, întocmai ca şi a treia categorie de eretici, despre care s-a făcut pomenire mai înainte.

Precum se vede, între ereticii din categoria a treia şi între schismaticii propriu-zis, Biserica a făcut o foarte mică distincţie, aplicînd principiul iconomiei şi într-un caz şi în altul, spre a-i putea împăca mai uşor cu Biserica şi spre a le putea deschide astfel uşa mîntuirii pe care ei înşişi şi-o închiseseră prin plecarea din Biserică sau prin efectul rătăcirilor în care căzuseră.

În privinţa situaţiei în care se găseau diverşii eretici sau schismatici, ca şi în privinţa aprecierii validităţii tainelor acestora, Biserica s-a orientat constant, folosind criteriul următor:

Dacă ereticii sau schismaticii fuseseră membrii ai Bisericii şi deci primiseră Sf. Botez în mod valid, atunci la primirea sau mai bine zis la reprimirea lor în Biserică, nu li se mai administra Sf. Botez, întrucît efectele Sf. Botez nu se pierd, nici prin erezie, nici prin schismă.

Dacă însă ereticii sau schismaticii primiseră botezul în afara Bisericii unde nu este har şi nici preoţie adevărată, cum spune Sf. Vasile cel Mare (can. 1 Sf. Vasile cel Mare), atunci pe unii ca aceştia îi supunea Botezului, nu repetînd însă Botezul, ci administrîndu-le abia cu acest prilej adevăratul Botez.

Prin aplicarea acestui criteriu se şi explică unele deosebiri în aprecierea validităţii botezului ereticilor, precum şi unele distincţii care s-au făcut între diverse categorii de eretici, pe această bază. Ea explică şi deosebirile care se constată între prevederile canonice, relative la tainele ereticilor în genere şi la ale unora dintre ei în special. Dar aceste deosebiri se mai explică şi prin modul în care, ca şi prin măsura în care, Biserica a aplicat principiul iconomiei, adică al aprecierii neriguroase, atît a rătăcirilor ereticilor, cît şi a tainelor acestora.

*

Să vedem acum cum stăm cu principiul iconomiei şi cu aplicarea lui în această chestiune deosebit de importantă, a atitudinii Bisericii faţă de eretici şi schismatici şi mai concret faţă de valoarea tainelor acestora.

Prin iconomie se înţelege chivernisirea sau administrarea, adică folosirea unui mijloc în scopul în care este destinat. În Biserică, prin iconomie se înţelege folosirea mijloacelor care formează împreună puterea bisericească, în scopul pentru care sînt destinate acestea, iar în mod special se înţelege folosirea harului sfinţitor în scopul mîntuirii. Făcînd uz de iconomie, Biserica chibzuieşte în ce chip şi în ce împrejurări, precum şi după ce anume rînduieli să folosească mijloacele lucrării sale mîntuitoare şi în special harul sfinţitor. Lucrarea cea mai frecventă în care Biserica face uz de iconomie, este aceea privitoare

la eretici, la schismatici şi la orice alte categorii, cărora nu li se aplică sau nu li se pot aplica în mod obişnuit mijloacele de care dispune şi pe care le întrebuinţează Biserica faţă de marea majoritate a credincioşilor. De aci se vede că iconomia este un mijloc excepţional care se foloseşte în cazuri excepţionale, iar nu în lucrarea comună sau obişnuită a Bisericii.

Dar să vedem cum s-a ajuns la folosirea iconomiei şi ce îndreptăţeşte Biserica să facă uz de iconomie.

— Cel dintîi temei care îndreptăţeşte Biserica să facă uz de iconomie, îl constituie misiunea ei mîntuitoare, căci ei i s-a încredinţat continuarea operei mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, pînă la sfîrşitul veacurilor.

— Al doilea temei al iconomiei de care face uz Biserica, constă în faptul că ea, Biserica, este depozitara harului sfinţitor, prin prezenţa şi lucrarea permanentă a Duhului Sfînt în cuprinsul ei şi în această calitate ea este chivernisitoarea sau econoama harului, econoama tainelor lui Dumnezeu, aşa cum sînt numiţi şi preoţii sau slujitorii Bisericii, economi ai tainelor lui Dumnezeu. Ca atare Biserica este îndreptăţită să aprecieze starea în care se găsesc atît cei dinlăuntrul cît şi cei din afara ei şi să le vină acestora într-ajutor prin lucrarea harului, a cărei depozitară este ea, împlinind lipsurile unora (ex. la botezul săvîrşit de laici), sau altora (eretici,, schismatici), căci harul a cărui iconoamă este, are puterea ca pe cele neputincioase să le vindece şi pe cele de lipsă să le împlinească.

— Un al treilea temei al iconomiei şi al folosirii ei de către Biserică constă în îndatorirea Bisericii de a nu închide uşa mîntuirii nimănui, ci din contra de a o deschide tuturor, deci şi acelora care nu pot primi în mod obişnuit harul sfinţitor, fie că se află în Biserică, fie că se află în afara ei.

— Deşi un mijloc extraordinar, iconomia pe care o foloseşte Biserica pe temeiurile arătate pînă aci, este totuşi un mijloc propriu şi necesar lucrării Bisericii.

Din cele spuse pînă aci despre iconomie, rezultă că ea implică aprecierea din partea Bisericii a modului în care trebuie sau în care poate să folosească în cazuri excepţionale toate mijloacele puterii sale şi îndeosebi harul sfinţitor. Şi cum de obicei ea îl foloseşte cu înţelegere şi îngăduinţă, iconomiei i se zice, cu raportare la modul de folosire a ei, fie îngăduinţă, fie milostivire, fie pogorămînt, adică tocmai opusul rigorii sau severităţii. De aci şi sensul comun al iconomiei ca pogorămînt, deşi ea poate însemna şi rigoare, căci esenţa ei constă în aprecierea şi stabilirea modului de a se proceda, fie mai blînd, fie mai aspru, fie cu îngăduinţă, fie cu exigenţă în lucrarea ce se urmăreşte prin aplicarea iconomiei.

Din modul în care şi-a stabilit Biserica atitudinea, atît faţă de eretici şi schismatici, cît şi faţă de tainele lor, se vede că ea a folosit mereu principiul iconomiei şi l-a aplicat în aprecierea celor mai diverse situaţii, în care a trebuit să lucreze şi în care poate fi chemată mereu să acţioneze pentru asigurarea mîntuirii credincioşilor, chiar dacă aceştia se găsesc în rătăcire, pentru că ea nu este chemată să

vindece pe cei sănătoşi, ci pe cei bolnavi. Înţelesul acestor cuvinte nu trebuie luat însă în sensul că Biserica ar trebui să abandoneze purtarea de grijă a membrilor săi care nu s-au făcut vinovaţi de păcatele rătăcirii eretice sau schismatice şi să-şi îndrepte atenţia numai spre cei din a doua categorie, ci în sensul că ea are faţă de aceştia o îndatorire morală, întemeiată pe misiunea pe care i-a încredinţat-o însuşi Mîntuitorul.

*

Pe temeiul rînduielii şi obiceiului predanist de cei vechi cum zice Sf. Ciprian (can. sin. an. 256), apoi pe temeiul normelor canonice menţionate, precum şi pe temeiul iconomiei în genere, Biserica a procedat şi procedează în mod divers la aprecierea ereziilor şi schismelor, precum şi a valorii tainelor acestora.

Totuşi, din normele statornicite prin practici şi stabilite prin canoane, s-a închegat prin veacul al V-lea o rînduială aparte pentru primirea în Biserică a ereticilor şi schismaticilor. Ea ni s-a păstrat sub numele presbiterului Timotei din Constantinopol. În această rînduială se prevăd trei slujbe aparte pentru trei categorii de eretici şi schismatici, şi anume: o slujbă pentru cei ce urmează a fi primiţi prin botez, alta pentru cei ce urmează a fi primiţi prin ungerea cu Sf. Mir şi a treia, pentru aceia care urmează a fi primiţi numai după lepădarea de erezie sau de schismă. În cazul tuturor acestor categorii, se cere mai întîi ca cei în cauză să dea anatemei rătăcirile în care s-au găsit sau să se lepede de schismă, angajîndu-se a fi supuşi rînduielilor Sf. Biserici şi apoi să mărturisească dreapta credinţă, dînd despre aceasta mărturisire scrisă sau libel de credinţă, ori făcînd numai mărturisirea verbală.

Din această rînduială, ale cărei elemente sînt păstrate în cărţile de cult ale Bisericii şi anume în molitfelnice, se vede că ea este întemeiată pe baza sf. canoane, cu deosebire pe baza can. 19, I ec., 7, II ec., 95, VI ec., precum şi pe modul tradiţional în care s-a procedat la primirea ereticilor şi schismaticilor în Biserică. Această rînduială este şi astăzi în uz, ca rînduială oficială acceptată prin practica îndelungată în întreaga Biserică.

*

În lumina celor ce s-au lămurit pînă aici, se înţeleg cu uşurinţă normele tuturor canoanelor referitoare la tainele ereticilor şi schismaticilor, canoane care le declară pe acestea în principiu şi după acrivie, ca lipsite de orice valoare, dar care n-au împiedicat totuşi ca pe cale de iconomie, tainele unora dintre eretici, precum şi ale schismaticilor, să fie recunoscute ca valide, cu ocazia primirii lor în Biserică.

Tocmai această chestiune şi socotinţă, adică aceea a considerării ca valide a tainelor unor eretici şi schismatici, numai în cazul cînd aceştia sînt primiţi în Biserică, pune o problemă dintre cele mai delicate şi de cea mai acută actualitate.

Această problemă constă în a şti, dacă şi pentru care motiv Biserica socoteşte valide tainele unor eretici şi ale schismaticilor, sau altfel spus, de ce numai în cazul cînd aceştia sînt primiţi în Biserică pot fi recunoscute tainele lor?

De felul în care se răspunde la această întrebare depinde şi modul în care poate fi soluţionată problema valorii tainelor celorlalte Biserici şi confesiuni creştine în raport cu tainele Bisericii Ortodoxe şi — inclusiv — problema practică a unirii Bisericilor sau a refacerii unităţii creştine prin stabilirea intercomuniunii în cele sfinte între toate Bisericile şi confesiunile.

Răspunsul la întrebarea pusă nu poate fi decît unul şi anume: Biserica a socotit pînă acum că ea nu poate să aplice iconomia decît în cadrul său şi că deci poate proceda la validarea sau convalidarea tainelor săvîrşite în afara ei, numai în cazul acelora care sînt primiţi în sînul său, pentru că nu s-a socotit competentă să aplice iconomia în afara graniţelor sale.

Acest lucru este foarte adevărat şi confirmat de practica vieţii bisericeşti de pînă azi. Adăugăm însă că el este foarte adevărat pentru trecut şi făcînd această precizare, nu vrem nicidecum să relativizăm valoarea unei practici cu fond dogmatic a Bisericii, ci numai să subliniem faptul că Biserica are posibilitatea, în virtutea aceleiaşi puteri de care a făcut uz în trecut, într-un fel atît de divers, să procedeze şi astăzi într-un mod tot atît de divers şi chiar într-un mod nou, care adaugă elemente noi la cele din cuprinsul de pînă aici al iconomiei. Cu alte cuvinte, se consideră că Biserica poate în condiţii noi să folosească iconomia în chipuri noi, ţinînd seama de temeiurile iconomiei şi de rosturile ei. Or, însăşi temeiurile iconomiei derivă din rosturile ei şi aceste rosturi îi vizează pe cei din afara Bisericii, în scopul de a le deschide uşa mîntuirii. Dar această uşă a mîntuirii, poate să rămînă deschisă nu numai creştinilor, care au căzut în rătăcire, ci în primul rînd necreştinilor, adică acelora care n-au auzit sau n-au primit cuvîntul Evangheliei. Către aceştia s-a şi îndreptat întreaga lucrare misionară iniţială a Bisericii şi trebuie să înţelegem că această orientare este valabilă şi astăzi. Prin această lucrare, Biserica a împărtăşit, în permanenţă, harul sfinţitor celor din afara graniţelor sale. Este adevărat însă că modul în care s-a făcut şi se face această lucrare, diferă de acela în care se face lucrarea iconomiei, dar nu este mai puţin adevărat că de aici se vede că lucrarea iconomiei poate să fie extinsă şi în afara graniţelor Bisericii.

Ca urmare, Biserica are posibilitatea ca pe cale de iconomie să recunoască validitatea unor taine chiar în afara ei, în afara cuprinsului său, adică a tainelor acelor creştini care nu cer să fie numaidecît primiţi formal în sînul ei, dar care se găsesc pe o anumită treaptă a desăvîrşirii, sau într-o anumită stare de har, care trebuie şi poate să fie privită ca o etapă sau ca o scară ori treaptă valabilă pe calea mîntuirii. Privite lucrurile în această perspectivă, apare posibilitatea ca Biserica să recunoască, ca valide, o seamă de lucruri sfinte sau taine ce au fost săvîrşite în afara ei, iar cei ce le-au primit continuă să rămînă formal neîncadraţi în Biserică, ci constituiţi în unităţi eclesiale aparte.

În privinţa căii ce va fi urmate, în mod practic, pentru a se ajunge la stabilirea unei intercomuniuni minime între Biserici şi confesiuni, pe o platformă de credinţă de tipul simbolului niceo-constantinopolitan şi pe baza recunoaşterii reciproce a validităţii tainelor acelor Biserici

și confesiuni care le practică în mod nedubios ca Sfinte Taine, urmează să hotărască la vremea sa tragerea de inimă a creștinilor și însuși harul sfințitor necesar în acest scop.

În orice caz, atitudinea de pînă aici, potrivit căreia, atît Biserica Ortodoxă, cît și cea Romano-Catolică, nu-și recunosc în mod reciproc Tainele decît în teorie, iar practic doar atunci cînd un romano-catolic este primit în Biserica Ortodoxă sau un ortodox în cea Romano-Catolică, este o atitudine care oprește la mijloc și lucrarea iconomiei și lucrarea pentru unirea Bisericilor. Menționăm că nici în privința romano-catolicilor nu s-a observat aceiași practică, pe întreg cuprinsul Ortodoxiei, căci atît în Biserica rusă de la anul 1620, cît și în toate Bisericile grecești, de asemenea și în Biserica Ortodoxă Română, în cea bulgară și în cea sîrbă, de la anul 1756, nu s-a mai recunoscut nici una din Tainele catolicilor ca valide, nici în cazul cînd aceștia erau primiți în Biserica Ortodoxă. De aceea, în Biserica rusă de la 1620, pînă la 1667 romano-catolicii erau primiți prin rebotezare, iar în Bisericile grecești și în celelalte, care au adoptat această rînduială de la 1756, s-a menținut această practică ce a durat pînă în jumătatea a doua a veacului trecut, cînd ea a încetat de la sine.

O practică asemănătoare s-a observat în Biserica rusă și cu privire la botezul protestanților, căci de celelalte taine nici nu a fost vorba. Nici acesta nu a fost recunoscut în Biserica rusă ca valid, tot de la anul 1620, pînă la anul 1667. Iar celelalte Biserici ortodoxe nu observă nici astăzi o rînduială unitară în ceea ce privește botezul protestanților și neoprotestanților de diverse tipuri.

În acord cu practica tradițională a Bisericii, ar trebui ca nici o taină a celor din afara Bisericii să nu fie recunoscută decît în acord cu rînduiala stabilită în această privință și menționată mai înainte.

În cazul special al Sf. Botez, el nu poate fi recunoscut ca valid prin nici un fel de iconomie a acelora care l-au primit de la antitrinitari, ca nefiind săvîrșit în numele Sf. Treimi. De asemenea el n-ar trebui să fie recunoscut ca valid decît în cazul acelora, care l-au primit în cadrul Bisericii și apoi au căzut din comuniune cu ea, și la urmă au revenit în sînul Bisericii. Ca urmare, ar trebui să nu se admită nici un fel de botez săvîrșit în afara Bisericii ca valid. Sau în cazul cînd, aplicîndu-se iconomia, se recunoaște ca valid botezul unora dintre Bisericile sau confesiunile creștine, atunci trebuie recunoscut ca atare și botezul tuturor sectelor. Dar printr-o astfel de recunoaștere, în cazul sectanților s-ar face uz de o iconomie nouă sau de o nouă formă a iconomiei, care ar depăși — prin îngăduință — practica de pînă acum și care în fapt ar însemna extinderea iconomiei în afara cadrelor de pînă aici și deci anticiparea posibilității de a o folosi în afara Bisericii.

Problema validității celorlalte taine în afară de botez, și adică cu deosebire a validității hirotoniei și a cununiei, care au cea mai mare însemnătate practică în relațiile cu celelalte Biserici și confesiuni, se poate rezolva numai în cadrul practicii tradiționale a iconomiei, adică acceptînd ca valide, cu ocazia primirii lor în Biserică, și celelalte taine alături de botez, în cazul unora dintre eretici și dintre schismatici, potrivit prevederilor can. 8, 19, I ec., 7, II ec., 95, VI ec., 7, 8 Laod.

În lumina prevederilor acestor canoane, apare posibilă acceptarea ca validă a hirotoniei numai în cazul clerului catolic, a celui vetero-catolic, a celui anglican, precum și a celui nestorian sau monofizit, nu însă și în cazul altor Biserici sau confesiuni, în cazul cărora nu poate avea loc recunoașterea nici unei Sf. Taine afară de aceea a botezului, pe calea celui mai deplin și mai cuprinzător pogorămînt. Această atitudine principială și practică a Ortodoxiei față de tainele ereticilor și schismaticilor, atitudine caracterizată și prin acrivie sau rigoare și prin iconomie sau pogorămînt, nu taie punțile de legătură cu celelalte Biserici sau confesiuni și nu închide ușa mîntuirii nici unuia dintre credincioșii acestora, indiferent la ce distanță s-ar găsi ei de credința și de rînduielile tradiționale ale Ortodoxiei. Din contră, atît în acrivie, cît și în iconomie, ortodoxia are mijloacele cele mai adecvate făurite de practica Bisericii, pentru a evita — pe de o parte — să fie excesiv de îngăduitoare pînă la pierderea din vedere a însuși scopului lucrării bisericești care este mîntuirea, iar — pe de altă parte — spre a nu deveni excesiv de riguroasă pînă la a-i arunca în deznădejde pe cei ce este datoare să-i cheme la mîntuire.

Procedînd în felul acesta față de cei ce nu se numără între membrii săi, ea nu face decît să aplice, prin analogie, pe alt plan și la alt nivel, aceiași rînduială pe care o aplică și în interiorul său, în cadrul administrării Sf. Taine a Pocăinței, pe care o face atît cu măsura acriviei sau rigorii, cît și cu măsura iconomiei sau pogorămîntului, pentru că nici pe proprii săi fii nu poate să-i arunce în deznădejde și nu are dreptul să le închidă ușa mîntuirii, ci să le-o țină deschisă mereu. Și precum în cazul acestora nu trebuie să urmărească moartea păcătosului, oricît ar fi acesta de vinovat, ci îndreptarea lui, după cuvîntul Scripturii, tot la fel trebuie să aibă în vedere prin chemarea la Hristos și prin ajutorul pe care li-l poate da pentru mîntuire, și îndreptarea celor din afara sa, pentru ca și aceștia să fie vii.

C. ADMINISTRAREA IERURGIILOR

Hirotesiile, inclusiv duhovnicia: sfinţirea antimiselor, a Marelui Mir, a bisericilor etc.

1. Noţiunea de ierurgie.

După principalele lucrări sfinte, adică după Sf. Taine, prin care se comunică harul absolut necesar pentru mîntuire şi despre care a fost vorba mai înainte, Biserica a mai reglementat prin norme canonice şi săvîrşirea unei a doua categorii de acte sfinte, mult mai puţin importante decît Sfintele Taine şi cunoscute sub numele de ierurgii. Se înţelege că şi acestea sînt lucrări sfinte sau acte prin care se sfinţeşte viaţa credincioşilor, dar ele se deosebesc de Sfintele Taine, atît prin caracterul lor de acte auxiliare şi neesenţiale, cît şi prin efectele lor.

După cum se ştie, Sfintele Taine comunică sau mijlocesc împărtăşirea harului sfinţitor absolut necesar pentru mîntuire. Aceasta nu înseamnează însă că harul tuturor tainelor este absolut necesar pentru mîntuirea fiecărui credincios, căci bunăoară nu sînt toţi obligaţi să primească harul preoţiei, nici acela ce se împărtăşeşte prin Sf. Taină a Cununiei sau a Maslului, dar fără de harul pe care-l împărtăşeşte Sf. Taină a Botezului şi a Cuminecăturii, nu este cu putinţă dobîndirea mîntuirii.

Spre deosebire de Sfintele Taine, ierurgiile, prin care se înţeleg acte sau lucrări sfinte în general, nu împărtăşesc un har absolut necesar pentru mîntuire, ci unul fără de care mîntuirea nu este primejduită prin nimic. Aceasta nu înseamnă însă că harul ce se împărtăşeşte prin ierurgii ar fi deosebit prin natura sa de harul ce se împărtăşeşte prin Sf. Taine, căci harul este numai unul, după natura sa. El se împărtăşeşte însă în chipuri deosebite şi cu rosturi deosebite, prin cele două categorii de lucrări sfinţitoare, care se săvîrşesc în Biserică, adică prin Sf. Taine şi prin ierurgii.

Deosebirea esenţială dintre Sf. Taine şi ierurgii se raportează nu la vreo deosebire de natură dintre harul pe care-l împărtăşesc şi unele şi celelalte, ci este privitoare la modul, la gradul şi la raportul gradului sfinţitor respectiv faţă de lucrarea mîntuirii. Sub acest aspect ierurgiile apar numai ca lucrări auxiliare şi facultative, pe cînd Sf. Taine apar ca lucrări esenţiale şi indispensabile sau absolut necesare.

Pe cînd numărul Sf. Taine este stabilit prin voinţa Mîntuitorului transmisă nouă prin Sf. Apostoli şi prin Sf. Tradiţie a Bisericii, la numărul de şapte, numărul ierurgiilor nu este stabilit şi este posibilă sporirea sau reducerea numărului acestora după trebuinţele vieţii bisericeşti.

Ierurgiile nu au fost instituite prin voinţa Mîntuitorului, ci prin lucrarea Sf. Apostoli şi a altor slujitori ai Bisericii, care au găsit potrivit ca în anumite împrejurări, cînd nu era cazul săvîrşirii vreuneia dintre Sf. Taine, să se împărtăşească harul sfinţitor unor dintre credincioşi, prin rugăciuni şi binecuvîntări deosebite de acelea împreunate cu săvîrşirea Sf. Taine. Cu alte cuvinte, pe cîtă vreme Sf. Taine sînt de instituire divină, ierurgiile sînt de instituire bisericească, în sensul că deşi păstrate din tradiţia apostolică şi din lucrarea altor slujitori ai Bisericii şi intrate astfel în tradiţia Bisericii, ele nu-şi au temeiul în voinţa Mîntuitorului arătată direct sau indirect, ci în lucrarea bisericească.

Cu toate deosebirile relevate, dintre Sf. Taine şi ierurgii, nu se poate spune că ierurgiile, adică învăţătura despre ele şi modul în care sînt folosite de către Biserică le-ar situa numai în categoria elementelor ce fac parte din tradiţia bisericească în general, iar nu în categoria acelora care fac parte din Sfînta Tradiţie. Din contră, trebuie să se precizeze şi să se releveze în mod special faptul că şi ierurgiile fac parte din conţinutul Sf. Tradiţii a Bisericii, adică din conţinutul tradiţiei sale de natură dogmatică.

Că lucrurile stau în acest chip, iar nu altfel, rezultă clar din faptul că orice ierurgie este socotită după învăţătura Bisericii noastre ca împărtăşind sau mijlocind celui care o primeşte, un har sfinţitor, adică o lucrare a Duhului Sfînt, care îl întăreşte şi îl ajută pe cel căruia i se împărtăşeşte în credinţă şi în întreaga lui lucrare pentru dobîndirea mîntuirii, sporindu-i starea de har. Acest caracter al ierurgiilor se relevă şi mai pe înţeles, adică într-o formă şi mai pregnantă, prin raportul dintre Sf. Taină a Mirului sau a hrismei şi dintre sfinţirea Marelui Mir, adică dintre ierurgia prin care se sfinţeşte elementul material indispensabil pentru săvîrşirea Sf. Taine a Mirului, apoi şi prin raportarea dintre Sf. Taină a Euharistiei şi dintre sfinţirea antimisului, adică dintre ierurgia prin care se sfinţeşte un element material fără de care nu este permisă săvîrşirea Sf. Euharistii. Ceva asemănător, dar nicidecum identic, s-ar putea spune şi despre raportul dintre Sf. Taină a Pocăinţei şi dintre ierurgia care se numeşte duhovnicie, deşi între acestea două nu există o condiţionare harică, cum există între Marele Mir şi Sf. Taină a Mirului şi într-un anumit fel între Sf. Antimis şi Sf. Euharistie.

Ca urmare şi ierurgiile ca acte sfinţitoare trebuiesc socotite ca făcînd parte, atît prin învăţătura despre ele, cît şi prin rostul lor haric în Biserică, din Sfînta Tradiţie. Aceasta înseamnă că prin ele se exprimă şi se păstrează un adevăr revelat şi anume acel adevăr pe care îl conţine învăţătura Bisericii despre Sf. Duh şi despre lucrarea Lui.

În ordinea importanţei lor, pentru lucrarea mîntuitoare a Bisericii, ierurgiile pot fi înşirate astfel: sfinţirea Marelui Mir, sfinţirea antimiselor, hirotesiile; apoi celelalte binecuvîntări ale vieţii comune a credincioşilor, cum sînt: logodna religioasă, înfierea şi înfrăţirea religioasă, sfinţirea caselor sau sfeştaniile, sfinţirea ţarinelor şi a bucatelor, dezlegările de jurăminte, înmormîntările; şi apoi orice alte binecuvîntări şi în cele din urmă tunderea în monahism.

În legătură cu toate acestea, pe lîngă rînduielile de cult propriu-zise, există și o seamă de norme canonice pe care le vom releva pe rînd, pentru cele mai importante.

2. **Sfințirea Marelui Mir** este o ierurgie pe care o puteau săvîrși în vechime atît preoții cît și episcopii, dar prin can. 6 al sinodului de la Cartagina de la an. 419 s-a dispus ca această ierurgie să fie rezervată numai pe seama episcopilor, rînduială care începuse mai de mult a se impune pe cale de obicei.

De atunci încoace, sfințirea Marelui Mir nu se mai săvîrșește decît de episcopi, dar nici de aceștia de către toți, ci în cadrul fiecărei Biserici, autocefale sau autonome, ca și în cadrul unor mitropolii sau arhiepiscopii, cîteodată, pentru ca mai apoi, sfințirea Marelui Mir să treacă pe seama întîistătătorilor diverselor unități bisericești, formate din mai multe episcopii, adică pe seama întîistătătorilor Bisericilor numite la început mitropolii, apoi arhiepiscopii, exarhate și patriarhate sau în genere Biserici autocefale ori autonome. Dar și întîistătătorilor acestor unități nu li se permitea să oficieze singuri sfințirea Marelui Mir, ci numai în prezența altor episcopi din aceeași unitate teritorială sau și a întregului sinod episcopal al acelei unități. Această rînduială nouă s-a introdus pe cale de obicei și a dobîndit puterea legii scrise, adică puterea unui canon. Ea a variat în cuprinsul său, dar a sfîrșit prin a se statornici sub forma rînduielii canonice astăzi în vigoare, potrivit căreia sfințirea Marelui Mir se săvîrșește în Joia Mare, adică în joia Patimilor de către întîistătătorul unității teritoriale bisericești numită Biserica autocefală, asistat, fie de sinodul tuturor episcopilor din aceea Biserică, fie de un sinod restrîns de episcopi ai aceleiași Biserici. Pot fi de față și pot sluji împreună cu întîistătătorul respectiv orice alți episcopi sau chiriarhi străini invitați sau admiși de către întîistătătorul care oficiază sau de către sinodul Bisericii respective.

Într-o vreme, Patriarhia ecumenică a încercat să impună rînduiala ca Marele Mir să nu se sfințească decît de către patriarhii ecumenici, cu sinoadele lor, pentru ca în felul acesta toate Bisericile autocefale să păstreze atît în mod simbolic, cît și pe calea unei permanente intercomuniuni harice, unitatea cît mai deplină a ortodoxiei ecumenice. În acest scop, și nu cu titlu de privilegiu al Patriarhiei ecumenice, prin unele tomuri de recunoaștere a cîtorva Biserici autocefale, cum este acela mai vechi de la 1850, de recunoașterea autocefaliei Bisericii din Grecia, apoi acela de la 1879, de recunoașterea autocefaliei Bisericii din Serbia, ca și acela mai nou din 1924, de recunoaștere a autocefaliei Bisericii din Polonia, s-a rezervat în mod expres pe seama Patriarhiei ecumenice dreptul de a sfinți Marele Mir și pentru Bisericile amintite. Nu se face această rezervă în tomul de recunoaștere a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române din 1885, prin care se specifică în mod clar dreptul sinodului Bisericii române de a sfinți Marele Mir.

Menționăm însă că printr-o scrisoare de la 1836, a patriarhului ecumenic din Constantinopol către mitropolitul Moldovei Veniamin Costachi, se face cunoscut acestuia că potrivit unei rînduieli străvechi, nici o altă căpetenie bisericească, inclusiv nici un alt patriarh, nu are dreptul de a sfinți Marele Mir, ci numai Patriarhul ecumenic. Ce-i drept asemenea păreri mai susținuseră și alți patriarhi mai vechi, inclusiv canonistul Balsamon în veacul al XII-lea, dar firește în înțelesul arătat mai înainte, adică în acela pe care un astfel de privilegiu îl justifica pentru păstrarea cît mai deplină a unității ecumenice a Ortodoxiei. Nu însă în sensul în care unii exponenți ai Patriarhiei ecumenice din veacul XIX și XX au încercat să-l folosească, atribuindu-i caracter de privilegiu prin care s-ar da conținut canonic titlului de Patriarh ecumenic și suport unei pretinse supremații jurisdicționale a acestuia, în cuprinsul Ortodoxiei.

Desigur că vechea rînduială, potrivit căreia numai Patriarhia ecumenică săvîrșea în mod obișnuit sfințirea Marelui Mir pentru întreaga Ortodoxie, avea un rost și o semnificație de a arăta descendența jurisdicțională a cărei importanță, nu poate scăpa nimănui, și cu acest rost și cu această semnificație, s-ar putea găsi o nouă formulă de a se sfinți Marele Mir pentru întreaga Biserică Ortodoxă, într-un singur loc, cum ar fi bunăoară sf. cetate a Ierusalimului, de către toți întîistătătorii Bisericilor autocefale și autonome sau de către delegații acestora, în frunte cu patriarhul ecumenic sau cu oricare dintre căpeteniile Bisericilor autocefale sau autonome, asupra căruia ar conveni cei ce s-ar afla atunci de față, în scopul arătat. Ar fi însă de cea mai mare importanță și ar avea o semnificație mult mai profund creștină și mai în acord cu spiritul Ortodoxiei, dacă privilegiul de a sfinți Marele Mir pentru întreaga Ortodoxie, în soborul întîistătătorilor de la Ierusalim i s-ar recunoaște, sau i s-ar conferi prin consensul tuturor Bisericilor, chiar patriarhului sf. cetăți a Ierusalimului.

*

3. **Sfințirea antimiselor** este a doua ierurgie importantă rezervată episcopilor și păstrată pe seama lor pînă astăzi, fără ca evoluția organizației bisericești și obiceiul, sau altă rînduială scrisă a Bisericii, să o fi trecut pe seama unora dintre ierarhii superiori sau pe seama sinoadelor, cum s-a întîmplat în cazul sfințirii Marelui Mir.

Antimisele nu sînt obiecte sfinte cunoscute în Biserica veche, în care a existat numai rînduiala, de prin veacul al II-lea—III-lea înainte, ca în limitele posibilului, la temelia locașurilor de cult ale creștinilor, sau măcar sub altarele acestora, să fie așezate sfinte moaște de ale mucenicilor. Datorită acestei rînduieli s-a impus apoi aceea ca Sf. Euharistie să se săvîrșească numai în acele locuri unde există sf. moaște de ale martirilor, fie că este vorba de mormintele acestora, fie că este vorba de altare stabile, ori improvizate sub care se puneau sf. moaște.

Se poate concede că încă înainte de a se termina epoca persecuțiilor, unii dintre slujitorii Bisericii sau chiar unii dintre creștinii pioși s-au îngrijit de a avea cu ei sf. moaște pentru ca astfel să poată să se săvîrșească oriunde Sf. Euharistie, atunci cînd acest lucru nu era posibil în locașurile de cult sau la mormîntul unui martir. Desigur că în asemenea cazuri, sfintele moaște erau păstrate cu grijă, învelite în pînză curată, ele însele constituind un obiect aparte al cultului creștin.

Aceste împrejurări au contribuit de bună seamă la confecţionarea antimiselor în forma lor tradiţională din pînză cît mai bună şi mai rezistentă, spre a putea fi folosite ca adevărate altare portative. Dacă după încetarea persecuţiilor, ele n-au mai fost necesare în aceeaşi măsură, nu au dipărut totuşi cu desăvîrşire, ci au mai rămas în practica vieţii bisericeşti cu deosebire în ţinuturile barbare, unde viaţa bisericească era tot atît de nestatornică şi de primejduită ca şi în epoca persecuţiilor şi apoi pentru uzul corăbierilor şi al misionarilor. În orice caz, rînduiala privitoare la folosirea antimiselor nu s-a generalizat în Biserica veche şi timp îndelungat ea a fost paralelă cu rînduiala mai veche, potrivit căreia se cerea ca Sfînta Euharistie să se săvîrşească pe cît posibil deasupra moaştelor mucenicilor, sau a altor sfinţi, fie în Biserici, fie la mormintele acestora.

Dar, atît această rînduială, cît şi aceea născută prin folosirea antimiselor, a suferit o gravă răsturnare sau mai bine zis a fost supusă unei grave încercări îndată după declanşarea iconoclasmului, care de la anul 725 înainte, a supus prigonirii nu numai cultul sf. icoane, ci şi cultul moaştelor şi al sfinţilor în genere. De aceea mai întîi sinodul VII ecumenic prin canonul 7, dispune restabilirea rînduielii de a se aşeza în altarul fiecărei Biserici sfinte moaşte, potrivit tradiţiei bisericeşti. Această hotărîre se ia ca o măsură de restaurare a cultului moaştelor şi al sfinţilor, alături de restaurarea cultului sfintelor icoane. Iată textul deplin grăitor în această privinţă al can. 7 VII ec.: «Cîte cinstite biserici s-au consacrat fără sfintele moaşte ale mucenicilor, hotărîm să se pună moaşte întrînsele pe lîngă obişnuitele rugăciuni. Iar cel ce va consacra vreo biserică fără de sfintele moaşte, să se caterisească, ca unul care a călcat tradiţia bisericească».

Folosite paralel şi sf. antimise, ele sînt amintite în canonul 1 al Sf. Nichifor Mărturisitorul (806—815), iar din vremea lui şi mai ales după deplina biruinţă a Ortodoxiei în privinţa cultului icoanelor, a moaştelor şi a sfinţilor, adică după sinodul de la anul 842, întrunit la Constantinopol, care a statornicit şi ziua de sărbătoare numită Duminica Ortodoxiei (19 februarie), s-a generalizat şi s-a impus rînduiala folosirii generale şi obligatorii a sf. antimise, fără a se desfiinţa, ci păstrîndu-se cu acelaşi caracter obligatoriu şi rînduiala canonică, care obligă să nu se sfinţească nici o Biserică, decît prin aşezarea sf. moaşte la temelia ei, iar mai tîrziu în altarul fiecărei Biserici.

Paralel cu evoluţia rînduielii privitoare la antimise, s-a născut şi rînduiala, ca sfinţirea acestora să se facă numai de către episcop, pentru că ele reprezintă un altar portativ, la care cel ce slujeşte trebuie să se găsească în legătură cu un episcop, aşa cum se găseşte fiecare slujitor statornic şi fiecare Biserică sau altar statornic. Această rînduială practică a fost impusă ca rînduială canonică prin puterea obiceiului şi ea trebuie observată potrivit tradiţiei, care nu îngăduie să se săvîrşească Euharistia decît deasupra antimisului şi numai în cazuri cu totul excepţionale deasupra unui altar care cuprinde totuşi sf. moaşte.

Prin această rînduială, întreaga viaţă cultică a Bisericii este condiţionată de existenţa antimiselor şi de sfinţirea acestora de către episcopi printr-o ierurgie rezervată numai lor, iar legătura astfel statornicită între antimis şi Sf. Liturghie relevă importanţa deosebită a ierurgiei prin care se sfinţeşte antimisul.

4. **Hirotesiile** sînt tot ierurgii care însă în ordinea importanţei se situează după sfinţirea Marelui Mir şi după sfinţirea antimiselor, deşi prin ele se conferă un har prin care unii creştini sînt instituiţi în felurite trepte de slujitori bisericeşti sau prin care unii clerici sînt promovaţi la trepte mai înalte. Deci prin natura funcţiunilor sau stărilor ce se creează prin hirotesii, acestea s-ar părea că ar avea o importanţă mai mare decît cele două dintîi de care ne-am ocupat, fiind vorba de înşişi slujitorii Bisericii sau de crearea unor trepte de slujitori ori de promovarea unora dintre aceştia în trepte mai înalte. Totuşi, întrucît nici una din treptele ce se creează prin hirotesie nu sînt indispensabile, adică n-au caracterul necesităţii absolute în viaţa Bisericii, iar pe de altă parte, întrucît nici una dintre hirotesii nu determină sau nu condiţionează săvîrşirea lucrării preoţeşti sau săvîrşirea vreunei Sf. Taine în felul în care condiţionează aceste lucrări sfinţirea marelui mir şi sfinţirea antimiselor, este evident că hirotesiilor nu li se poate atribui importanţa acestora şi cu atît mai puţin vreo prioritate faţă de acestea.

Dar să vedem mai de aproape ce se înţelege în sens propriu prin hirotesie, spre deosebire de hirotonie; şi care sînt hirotesiile mai importante care s-au păstrat în practica vieţii bisericeşti atît pe baza prevederii exprese ale canoanelor, cît şi pe baza obiceiului sau a legii nescrise.

Cuvîntul hirotesie înseamnă punerea mîinilor, iar cuvîntul hirotonie înseamnă întinderea mîinii. Ambele cuvinte au avut înţelesul iniţial de hirotonie, adică de act prin care se transmite harul preoţiei în vreuna din cele trei trepte de instituire divină.

Ele au mai avut însă şi înţelesul de acte prin care se proceda la alegerea unor persoane pentru slujirea bisericească sau pentru vreuna din treptele clerului, căci această alegere se făcea prin întinderea mîinilor, care era modul obişnuit de a se exprima voturile, ori prin aşezarea mîinilor asupra cuiva, ca semn de indicare a lui pentru o anumită slujire. În mod special, expresia punerea mîinilor a mai avut şi înţelesul de împărtăşire a harului sfinţitor, prin administrarea Sf. Taine a Mirungerii sau a hrismei, precum şi pe acela de împărtăşire a unei binecuvîntări care nu era nici taină, nici ierurgie, ci o lucrare nedeterminată, prin caracterele acestora.

În Sf. canoane şi în alte texte sau scrieri bisericeşti, cuvîntul hirotonie se foloseşte şi în sensul de hirotesie, după cum şi cuvîntul hirotesie se foloseşte atît în sensul său propriu cît şi în sens de hirotonie. Desigur că după înţelesul originar, cuvîntul hirotesie exprima în mod mai direct şi mai precis actul hirotoniei, care se făcea prin punerea mîinilor, cu toate acestea însă, pe cale de tradiţie bisericească, adică pe calea stabilirii prin practică a sensului acestor cuvinte, încă de prin veacul III—IV, cuvîntul hirotonie a început a fi folosit mai des şi cu precădere faţă de cuvîntul hirotesie, pentru a exprima actul

de sfințire sau de administrare a Sfintei Taine a Preoției, în vreuna din cele trei trepte de instituire divină ale sale.

Dar, cu toate acestea, a continuat folosirea cuvintelor hirotonie și hirotesie în ambele sensuri, încît pînă tîrziu, după veacul XV, cuvîntul hirotesie a mai fost încă folosit și în sens de hirotonie propriu-zisă. Astfel, în acest înțeles îl găsim încă la Sf. Simion Tesaloniceanul.

Dintre canoanele în care se folosește cuvîntul hirotonie în sens de hirotesie sau măcar nu numai în sens de hirotesie, ci și în acela de hirotonie, amintim can. 2 ap.; 15, II ec. Apoi dintre acelea care folosesc cuvîntul hirotonie în sens de hirotesie, amintim can. 15 IV ec., 14, 40, VI ec., în care este vorba de hirotesia diaconițelor, iar dintre canoanele care folosesc cuvîntul hirotesie în sensul de hirotonie, amintim canonul 10 Antiohia, în cuprinsul căruia, pentru a exprima actul hirotoniei se folosește atît cuvîntul hirotesie cît și cuvîntul hirotonie, după cum în can. 15 al sin. IV ec. se folosește pentru actul hirotesiei, atît cuvîntul hirotonie, cît și cuvîntul hirotesie.

Pentru treptele inferioare ale slujitorilor bisericești, a căror instituire se face prin hirotesie, cuvîntul hirotesie este folosit în canonul 10 Antiohia, prin care se permite horepiscopilor să hirotesească anagnoști, ipodiaconi și exorciști, apoi prin can 14, VII ec. în care se reglementează hirotesia anagnoștilor de către episcopi, permițîndu-se și egumenilor care au hirotonia întru ieromonahi și hirotesia pentru treapta de egumen, să săvîrșească hirotesii de anagnoști sau de citeți în mînăstirile de sub conducerea lor. De asemenea se arată că astfel de hirotesii pot săvîrși și horepiscopii.

Deosebirea mai precisă dintre actele de hirotonie și cele de hirotesie pentru a căror numire s-au folosit deopotrivă cele două cuvinte, hirotonie și hirotesie, s-a făcut și se face după natura actelor despre care este vorba în textele în care se întîlnesc cuvintele hirotonie și hirotesie și în acord cu învățătura Bisericii despre natura deosebită a hirotoniei, de aceea a hirotesiei.

Hirotesiile sînt actele prin care se conferă, prin rugăciuni și binecuvîntări, treptele inferioare ale slujitorilor bisericești pînă la cea de ipodiacon, inclusiv, precum și treptele dezvoltate din cele trei trepte ale preoției de instituire divină, ca trepte onorifice, cum sînt de exemplu treapta de protodiacon și de arhidiacon, apoi acelea de sincel, protosincel, egumen și arhimandrit, cea de protopresbiter și de arhipresbiter, iar odinioară și cele de arhonți sau demnitari bisericești, de la centrele mai importante ale Bisericii vechi, amintirea cărora s-a păstrat și la noi prin treptele de iconom și sachelar. Trebuie menționat însă că în afară de treptele amintite ale slujitorilor bisericești, a existat obiceiul ca — pe cale de hirotesie — să se confere și alte trepte de slujitori bisericești laici, pe la centrele mai importante ale Bisericilor.

Precum pentru săvîrșirea hirotoniei în cele trei trepte ale preoției de instituire divină s-au întocmit rînduieli aparte, tot la fel s-au întocmit și rînduieli corespunzătoare pentru administrarea sau săvîrșirea hirotesiilor în diversele trepte în care se face instituirea slujitorilor bisericești prin acestea.

Toate hirotesiile au fost săvîrșite inițial de către episcopi și numai de către aceștia, ei putînd autoriza și pe horepiscopi să le săvîrșească după cum le permiteau să săvîrșească și hirotoniile trebuitoare. Numai cu timpul unele hirotesii și anume cea în treapta de citeț sau anagnost pe la mînăstiri, ca și cea de ipodiacon, însă tot numai pe la mînăstiri, au putut fi săvîrșite cu îngăduința episcopului și de către stareții mînăstirilor, cu condiția ca aceștia să aibă hirotonia întru presbiter și hirotesia întru egumen, așa cum prevede — în cazul citeților — can. 14, VII ec., iar în cazul citeților și al ipodiaconilor, can. 6 Sf. Nichifor Mărt.

În afară de aceste două hirotesii, toate celelalte sînt rezervate episcopilor.

O hirotesie cu totul deosebită și importantă pentru viața Bisericii este aceea întru duhovnic. Ea constă în binecuvîntarea pe care episcopul o dă în cadrul unui ritual aparte, oricărui preot hirotonit în această treaptă, adică în cea de presbiter (preot) pentru a administra Sf. Taină a Pocăinței.

După cum s-a mai amintit, în legătură cu această hirotesie există părerea greșită că abia prin ea i s-ar conferi preotului în cauză calitatea harică de a administra Sf. Taină a Pocăinței. În realitate însă, ea nu reprezintă decît o încuviințare sau o dezlegare care i se dă preotului să administreze și această Sf. Taină, pentru care el primește calitatea harică necesară prin taina Sf. Hirotonii, la care hirotesia întru duhovnic nu adaugă o stare harică de aceeași natură cu a Sfintelor Taine și care singură l-ar face apt pe cel care o primește să săvîrșească Sfinta Taină a Pocăinței. El primește o binecuvîntare care-l întărește personal pentru a putea administra cu mai multă chibzuință și pricepere Sf. Taină a Pocăinței, nu însă un har care s-ar dăuga la acela primit prin Taina Hirotoniei, sporind cumva eficacitatea acesteia. Despre vreo asemenea învățătură a Bisericii nu s-a păstrat nici o urmă, iar admiterea ei ar însemna transformarea ierurgiei care se numește duhovnicie sau hirotesie întru duhovnic, într-o a opta taină a Bisericii, ca Taină complementară a Hirotoniei.

Întrucît această lucrare sfîntă care se numește hirotesia întru duhovnic are un rost deosebit pentru reglementarea administrării Sfintei Taine a Pocăinței în viața Bisericii, ea a fost rezervată exclusiv episcopului, care nu o poate ceda vreunei trepte inferioare celei episcopale. De asemenea, întrucît ea condiționează exercițiul deplin al puterii preoțești, întrucît fără de ea presbtierul poate săvîrși numai cinci din cele șase taine, pentru care primește calitatea harică prin hirotonie, în jurul duhovniciei s-au brodat felurite teorii cu caracter mistic, care depășind evlavia tradițională și cumpănită a Bisericii, au determinat și formarea părerii greșite că duhovnicia ar avea caracterul unei a opta taine.

Înainte de a trece la alte ierurgii, mai amintim în legătură cu duhovnicia că ea nu se practică pretutindeni în Ortodoxie ca hirotesie obligatorie, ce se săvîrșește numai la o anumită vreme după hirotonia

întru presbiter, ci există, fie rînduiala că ea nu se mai săvîrşeşte deloc, fie rînduiala că ea se săvîrşeşte la sfîrşitul ceremonialului de hirotonie. Ceea ce trebuie în mod special remarcat, este însă faptul că pentru a se justifica caracterul de dezlegare sau de împuternicire pentru administrarea Sf. Taine a Pocăinţei, ar trebui să existe în prealabil şi o oprire a presbiterului nou hirotonit de a se săvîrşi această Sf. Taină, dar despre vreo astfel de oprire nu cunoaştem nici o menţiune.

De pe urma celor spuse, rezultă că potrivit rînduielii în vigoare, acolo unde aceasta există şi se aplică, efectul juridic al duhovniciei este acela de îndreptăţire a celui căruia i se săvîrşeşte hirotesia întru duhovnic, de a administra şi Sf. Taină a Pocăinţei, a cărei săvîrşire înainte de primirea duhovniciei atrage pedepsirea celui vinovat, fără însă ca aceasta să prejudicieze într-un fel oarecare efectul însuşi al tainei pe care a săvîrşit-o.

Există chiar rînduiala că în cazuri grave, cum ar fi primejdia de moarte, preotul poate săvîrşi Sf. Taină a Pocăinţei chiar dacă nu are duhovnicia (can. 13 I ec.; 6 Ancira; 7 Cartag.; 75 Vas. c. M.; 2, 5 Grig. Nissa).

Toate hirotesiile se săvîrşesc în afara sf. altar, pe cînd hirotoniile numai în interiorul altarului.

Binecuvîntarea primită prin hirotesii se poate pierde prin căderea în erezie, cum se pierde şi harul primit prin hirotonie. Pe cîtă vreme însă în cazul hirotesiilor se poate proceda la anularea efectelor lor juridice, adică la revocarea din treptele conferite prin hirotesie şi adică la luarea treptei de protodiacon, arhidiacon, protopresbiter, econom etc., în cazul hirotoniilor nu se poate proceda în acest chip, treptele conferite prin hirotonie neputînd fi anulate decît prin căderea în erezie, căci caterisirea sau depunerea din treaptă din alte motive nu produce efectul anulării hirotoniei, ci numai acela al opririi de la săvîrşirea actelor sfinte sau de la slujirea sacerdotală.

*

5. **Sfinţirea bisericilor.** Una dintre cele mai importante ierurgii care în Biserica veche, cel puţin într-o vreme, a fost rezervată episcopului şi chiar s-a încercat ca să-i fie atribuită în aşa fel încît să nu poată delega vreun preot pentru săvîrşirea ei (can. 6 Cart.) a fost şi a rămas sfinţirea Bisericilor.

Această ierurgie a putut fi săvîrşită timp îndelungat şi de preoţii simpli, fără delegaţie din partea episcopului, fiind obligaţi să observe doar rînduiala privitoare la aşezarea sfintelor moaşte la temelia Bisericii sau sub altarul ei, cu ocazia sfinţirii, rînduială stabilită prin obicei şi consacrată apoi şi prin can. 7, VII ec.

În prezent sfinţirea bisericilor face parte din ieurgiile a căror săvîrşire episcopul o poate delega oricărui presbiter şi bine înţeles oricărui alt episcop, care are o situaţie canonică reglementară.

Efectul juridic al sfinţirii bisericii sau a oricărui alt locaş de cult, cum ar fi paraclisele şi capelele, este acela al scoaterii unui asemenea locaş din întrebuinţarea profană şi destinarea lui exclusivă pentru trebuinţele cultului. În privinţa aceasta există prevederi precise în canoane, care ţinînd seama de caracterul sacru pe care-l dobîndesc locaşurile de cult prin actul sfinţirii, interzic atît să li se dea orice destinaţie nereligioasă sau profană, cît şi să fie secularizate (can. 74, 76, 88 VI ec.; 28 Laod.; 42 Cart.; 4 Teod. Stud.).

Celelalte ierurgii cum sînt logodna religioasă, înfierea şi înfrăţirea religioasă au mai fost amintite în legătură cu administrarea Sfintei Taine a Cununiei, atunci cînd s-a vorbit despre normele canonice privitoare la înrudire ca impediment la căsătorie.

Rămîne ca dintre ierurgiile mai importante să amintim unele reguli în legătură cu înmormîntările şi cu tunderea în monahism, care şi ea reprezintă sau simbolizează într-un fel înmormîntarea pentru această lume, în scopul de a renaşte la o viaţă nouă, superioară, prin ţelurile pe care şi le propune monahismul.

6. **Înmormîntarea.**

Cu privire la înmormîntări există rînduiala că ea se săvîrşeşte numai creştinilor valid botezaţi, dacă aceştia au trecut la cele veşnice, împăcaţi cu Biserica, adică pentru cei ce nu erau excomunicaţi sau daţi anatemei în momentul cînd au decedat.

Este interzisă înmormîntarea după ritualul bisericesc a necreştinilor, a ereticilor, a schismaticilor, a celor aflaţi sub excomunicare sau sub anatemă, a celor care refuză primirea Sf. Taine şi se opun înmormîntării creştine, precum şi a sinucigaşilor (can. 14, Tim. Alex.).

În decursul timpului s-au mai adăugat şi alte categorii sau alte cazuri în care s-a interzis oficierea înmormîntării creştine, aşa de exemplu unei anumite categorii de condamnaţi, aceştia fiind socotiţi încărcaţi de păcate grele, care le-ar atrage excomunicarea, precum şi celor ucişi în duel, aceştia fiind asimilaţi cu sinucigaşii (can. 178 al pravilei lui Petru Movilă sau al nomocanonului de la Euhologiu).

În legătură cu înmormîntarea, trebuie observate şi anumite prevederi ale legilor de stat, care impun bunăoară constatarea şi verificarea morţii de către anumite organe sanitare şi eliberarea autorizaţiei de înhumare, drept condiţii fără a căror îndeplinire este interzisă înmormîntarea de către slujitorii religioşi.

Tot în legătură cu înmormîntarea, legile bisericeşti şi cele de stat reglementează în chip diferit, după ţări şi după epoci, modul în care se organizează şi se îngrijesc cimitirele, care pot fi comune pentru mai multe confesiuni sau religii sau pentru fiecare confesiune în parte.

În fine, două chestiuni cu totul deosebite se pun astăzi în legătură cu înmormîntarea creştină şi anume aceea a înmormîntării creştinilor de alte confesiuni şi aceea a incinerării sau arderii trupurilor celor morţi.

Prima chestiune s-a pus în cadrul aplicării iconomiei sau pogorămîntului faţă de aceia dintre creştinii schismatici şi chiar eretici, în cazul cînd aceştia din urmă nu sînt antitrinitari, îngăduindu-li-se să li se oficieze slujba înmormîntării de către preotul ortodox, dacă se

apelează la acesta, neexistînd vreun slujitor bisericesc de confesiunea respectivă. În asemenea cazuri, preotul este obligat să ceară consimțămîntul episcopului de care ține, sau dacă împrejurările nu permit acest lucru, să oficieze înmormîntarea, dar să anunțe în cel mai scurt timp posibil despre aceasta autoritatea bisericească cea mai apropiată, adică pe protopop.

Aplicarea pogorămîntului în asemenea cazuri s-a impus atît din necesități practice, cît și ca un semn al spiritului de înțelegere și de apropiere dintre felurite Biserici și confesiuni, care s-a creat din veacul trecut, datorită mișcărilor de refacere a unității creștine, în fruntea cărora s-a situat Mișcarea Ecumenică. S-a ajuns chiar la unele acorduri în această privință, între Biserica Ortodoxă și cea Anglicană.

Mai delicată este pentru conștiința creștină problema incinerării, adică adoptarea incinerării de către membrii Bisericii. Numărul acestora a fost foarte mic la început, dar el are tendința de a crește și fenomenul a pus — tot din veacul trecut — o problemă nouă conducerii bisericești. Aceasta nu s-a grăbit să condamne incinerarea, cum a făcut Biserica Romano-Catolică, ci a socotit că este mai bine să se procedeze pe calea sfătuirii credincioșilor să evite incinerarea după moarte, ca fiind un obicei străin de tradiția creștină, care a adoptat înhumarea, tocmai spre a se deosebi de păgînii care practicau incinerarea și spre a-și exprima dezacordul cu acest mod de redare pămîntului a trupurilor care au decedat. Cu toate acestea, împotriva incinerării morților neputîndu-se ridica nici o obiecție de natură dogmatică, ea nu poate fi interzisă formal, deși nu se recomandă favorizarea ei. Cum însă aglomerările prea mari din anumite centre urbane, iar — pe de altă parte — sporirea continuă a populației, care nu mai permite în multe locuri să se rezerve întinderi mari de teren pentru înhumare, constituie condiții care obligă să se adopte pe scară tot mai mare incinerarea. Biserica este pusă în situația de a accepta incinerarea ca pe un pogorămînt pe care nu-l poate evita.

Pentru considerentele de mai sus, nu este vreo indicație, dar nici o interdicție ca slujba înmormîntării să fie săvîrșită după toată rînduiala acelora ale căror trupuri urmează să fie incinerate.

În legătură cu înmormîntarea mai există o sumă de rînduieli privitoare la rugăciunile sau ierurgiile care se fac pentru pomenirea morților, alcătuind toate laolaltă un adevărat cult al morților, care nu poate fi acordat însă decît acelora care au murit împăcați cu Biserica. Numai pentru aceștia se pot săvîrși rugăciunile prevăzute în rînduiala Bisericii și numai pentru aceștia se pot oficia parastase.

7. **Tunderea în monahism**, este o ierurgie care se săvîrșește după un ritual special, în cadrul căruia episcopul sau oricare delegat al său din starea călugărească, avînd hirotonia întru presbiter, primește voturile monahale, pe care le depune cel admis la călugărie și săvîrșește tunderea lui în monahism.

Cu privire la tunderea în monahism, s-a mai impus — de la o vreme — și rînduiala ca tunderea călugărițelor să fie rezervată exclusiv episcopilor, dar aceasta nici nu s-a generalizat și nici nu se mai observă în chip obligatoriu. O altă rînduială foarte veche în Biserică, care însă a dispărut demult, a fost aceea cuprinsă de canonul 6 Cart. potrivit căreia și consacrarea sau hirotesia fecioarelor a fost rezervată episcopilor, apoi și aceea potrivit căreia și hirotesia diaconițelor a fost rezervată tot episcopilor (can. 6, 43, 126 Cartag.).

La început, tunderea în monahism nu era condiționată de starea preoțească a celui care o săvîrșea, întrucît erau foarte puțini monahi hirotoniți, ei ferindu-se în genere de primirea hirotoniei, din pricină că profesau lepădarea totală de lume. Mai tîrziu, după ce de la Sinodul IV ecumenic monahismul a fost complet supus autorității bisericești, s-a impus și rînduiala ca primirile în monahism, deci și actele de tundere în monahism, să fie săvîrșite numai de episcop sau de delegații acestuia, care încă multă vreme au putut să fie călugări nehirotoniți. Tîrziu de tot s-a impus apoi rînduiala ca tunderea în monahism să o săvîrșească în lipsa episcopului, numai delegatul său, preot de mir sau monah, care are hirotonia întru presbiter. Iar într-o vreme și mai tîrzie, din prima jumătate a mileniului al doilea al erei noastre, s-a impus apoi rînduiala că tunderea în monahism nu o poate săvîrși în nici un caz preotul de mir, ci numai preotul monah și firește episcopul. Aceasta este rînduiala astăzi în vigoare în întreaga Biserică Ortodoxă.

Cu toate că ierurgia tunderii în monahism a fost săvîrșită timp îndelungat de către simpli monahi care în fapt aveau numai starea harică a mirenilor, totuși cu timpul rezervîndu-se săvîrșirea acestei ierurgii numai episcopilor și delegaților lor, care aveau hirotonia întru presbiter, a început a se vorbi într-un sens evlavios, dar fără temei dogmatic, despre neputința de a se dezbrăca chipul cel duhovnicesc, care se dobîndește prin tunderea în monahism. Această socotință și-a căutat apoi unele justificări, găsind, în can. 7, IV ec., prevederea că cel ce se leapădă de monahism, să fie supus anatemei, apoi în alte prevederi canonice, cum sînt cele cuprinse în can. 4, IV ec., 40, 41, 42—47, VI ec., 19 VII ec., apoi can. 2, 3—6 sin. I—II etc., care prevăd aspre măsuri împotriva celor ce se leapădă de monahism sau celor care încearcă să părăsească mînăstirile după ce au fost tunși în monahism. Aceleași rînduieli sînt într-o formă și mai aspră, trecute în diversele nomocanoane sau pravile de mai tîrziu, așa încît pe temeiul tuturor acestora s-a putut forma părerea că nimeni nu poate abandona nici monahismul și nu poate fi nici îndepărtat din monahism.

Cu timpul însă a apărut nevoia aplicării unor pedepse care să ducă pînă la excluderea din monahism, admițîndu-se astfel că starea monahală poate fi pierdută, iar mai tîrziu că poate fi și abandonată. Este adevărat însă că timp îndelungat efectele juridice ale stării monahale, adică ale tunderii în monahism, au fost de așa natură încît chiar după excluderea cuiva din monahism sau după abandonarea stării monahale de către cineva, nu i se îngăduia exercițiul drepturilor civile și poli-

tice celor aflați în această situație. Ca urmare ei nu puteau să fie admiși la căsătorie, adică la căsătoria bisericească, adică nu se permitea să fie cununați, rînduială care se observă pînă astăzi, cu deosebirea însă că ei nu mai sînt opriți să încheie căsătoria civilă, lucru ce la noi fusese interzis o vreme și după apariția Codului civil al lui Cuza Vodă, adică și după anul 1865, socotindu-se că un asemenea act ar provoca prea mare sminteală între credincioși.

De fapt, efectele juridice ale tunderii în monahism au fost identice în Biserica veche și în epoca bizantină mai ales, cu efectele decesului, în sensul că cel intrat în monahism, își pierdea toate drepturile civile și politice, nemairămînînd decît cu minime drepturi necesare pentru conviețuire în cadrul obștei monahale. În rest, el își pierdea pînă și calitatea de cetățean, nemaiavînd drept de vot, și nici un alt drept cetățenesc, dar fiind scutit în același timp și de îndatoririle corespunzătoare. Aceste efecte juridice sînt de fapt consecințe ale celor trei voturi pe care le depune cel ce primește tunderea în monahism.

Pentru a menționa spre exemplificare unele restricții în materie de drepturi civile și politice, pe care le atrăgea tunderea în monahism, arătăm că potrivit can. 3 și 4, IV ec., monahilor le era interzis a se ocupa cu orice treburi lumești, civile, politice, militare sau de alt fel, iar mai tîrziu li s-a interzis să fie martori în chestiuni de judecată civilă, să fie tutori, să fie nași la botez sau la cununie, precum și să săvîrșească Sf. Taină a Cununiei, în caz că aveau hirotonia întru presbiter, opreliște ce s-a exins într-o vreme chiar și la episcopi, avîndu-se în vedere starea lor monahală.



D. EVIDENȚA ACTELOR DE ADMINISTRARE A PUTERII SFINȚITOARE

(Condici, registre etc.).

Între normele care s-au stabilit pentru administrarea Sf. Taine și a ierurgiilor, au apărut de la o vreme și unele care obligau pe slujitorii Bisericii să țină evidența celor cărora li se administrau sfintele lucrări. Nu se poate preciza timpul exact în care s-a impus îndatorirea întocmirii și păstrării evidențelor de această natură, dar există indicii și chiar dovezi că ținerea unor astfel de evidențe constituia o obligație pentru slujitorii bisericești încă de prin veacul al II-lea sau poate chiar de la sfîrșitul veacului întîi, adică de la sfîrșitul epocii apostolice.

Ceea ce se poate spune în modul cel mai sigur despre existența unor atari evidențe, este că cel puțin trei categorii de acte sfințitoare au creat obligația pentru păstrarea evidenței acelora cărora li se administrau aceste acte. Este vorba de Botez, de Hirotonie și de Sf. Euharistie sau Împărtășanie. Acestea sînt principalele acte de administrare a puterii sfințitoare a Bisericii, în legătură cu care există dispoziții canonice sau orînduieli vechi bisericești, din care rezultă că se ținea o evidență foarte precisă a credincioșilor botezați, a celor care erau admiși la Sf. Împărtășanie, ca și a acelora care, ori erau excluși temporar de la Sf. Împărtășanie, ori erau excluși cu totul din Biserică și în fine, se ținea o evidență strictă a celor care primiseră Sf. Taină a Preoției, adică hirotonia în oricare din treptele sacerdotale. Existența unor astfel de rînduieli este atestată mai întîi de canoanele apostolice și anume de canonul 46, 47 și 69 ap., în care este vorba de cele trei Sfinte Taine a căror validitate și importanță este subliniată în raport cu tainele ereticilor, care sînt declarate nevalide și neproducătoare de nici un fel de efect haric asupra celor ce le primesc și de aceea se dispune să fie pedepsiți cei ce primesc drept taină, botezul, jertfa și hirotonia săvîrșite de eretici și că, în cazul primirii în Biserică a unora care au fost botezați de eretici, aceștia trebuiesc botezați din nou, cu adevăratul botez care se săvîrșește numai în Biserică, procedîndu-se la fel și în cazul celor ce au primit hirotonia de la eretici, pentru că, zice can. 68 ap., «cei botezați de unii ca aceștia sau hirotoniți, nu pot fi nici credincioși, nici clerici».

Interesul deosebit pe care-l arată canoanele apostolice numai acestor trei Sfinte Taine, se explică prin faptul că, așa cum am arătat, în vechile comunități creștine, începînd chiar din epoca apostolică, se ținea o evidentă strictă a celor botezați, a celor ce primeau Sf. Împărtășanie, și a celor hirotoniți, pentru că prin primirea acestor Sf. Taine,

se stabilea mai precis identitatea şi poziţia fiecărui creştin în cadrul Bisericii. Astfel, prin faptul că cineva primea Sf. Botez, el devenea membru al Bisericii, dar nu putea fi socotit ca avînd această calitate sau această identitate de creştin, adică de membru al unei comunităţi acela care primise botezul de la eretici, chiar dacă el îşi exprima dorinţa să intre în Biserică sau să devină membru al acesteia, mărturisind dreapta credinţă. Acest lucru nu era de ajuns, trebuia ca el să fie botezat din nou, căci numai Botezul cel adevărat, conferă celui ce-l primeşte calitatea de membru al Bisericii şi deci numai prin el dobîndeşte identitatea de creştin adevărat, îndreptăţit să primească şi alte Sf. Taine sau să fie considerat un adevărat subiect de drept în cadrul obştei creştine.

Odată dobîndită calitatea de membru al Bisericii, ea se putea păstra sau se putea pierde, după cum credinciosul da sau nu urmare îndrumărilor religioase, morale şi de comportare socială, pe care le stabilea Biserica. În cazul cînd se abătea de la acestea şi adică fie de la învăţătura de credinţă, fie de la orice alte norme de conduită religioasă, morală sau socială, obligatorii în viaţa obştilor sau comunităţilor creştine, el era supus unor măsuri de îndreptare sau pedepsire. Astfel, mai întîi putea fi oprit de la Sf. Împărtăşanie pentru un timp determinat, o săptămînă, două, trei sau mai multe, ori chiar pînă la îndreptare (can. 3 Ioan Ajun.), iar dacă persista în greşeală sau neascultare, era supus judecăţii obşteşti şi pedepsit cu excomunicarea sau afurisirea, ceea ce însemna lipsirea lui de calitatea de membru al Bisericii pe care o dobîndise prin Sf. Botez. Redobîndirea calităţii de membru al Bisericii se făcea anevoie şi după o sumă de rînduieli, care-l obligau pe cel excomunicat să facă dovada că şi-a redobîndit vrednicia de a fi primit din nou în sînul Bisericii.

Se înţelege de la sine că atît pentru a cunoaşte cine avea calitatea de membru al Bisericii, cine era oprit de la Sf. Împărtăşanie sau excomunicat temporal, precum şi cine era oprit cu desăvîrşire de la Sf. Împărtăşanie s-au excomunicat în chip deplin, adică scos din rîndul membrilor Bisericii, trebuia să se ţină anumite evidenţe, în registre sau cataloage în care se trecea numele celor care erau membri ai Bisericii cu toate drepturile, precum şi a acelora care se găseau în situaţia de membri care nu se bucură de exerciţiul deplin al drepturilor, fiind opriţi de la Sf. Împărtăşanie sau excomunicaţi temporal, ori fiind excluşi cu totul din Biserică sau deplin excomunicaţi, căci cuvîntul excomunicare vine tocmai de la contrariul lui care se numea comunio sau comunicare, adică împărtăşire sau cuminecare, cum i se mai zice în limba noastră.

Cu timpul s-a introdus pentru reprimirea în Biserică a celor excomunicaţi o rînduială aparte cunoscută sub numele de rînduială a penitenţei, care prevedea patru trepte, prin care era obligat să treacă cel care se reîntorcea de la păcate şi dorea să-şi redobîndească calitatea de membru al Bisericii. Se înţelege că şi pentru cei din această categorie, precum şi pentru felul în care progresează sau nu în raport cu treptele pe care trebuiau să le parcurgă spre a redeveni membri ai Bisericii, era necesar să se ţină evidenţe aparte.

De asemenea, cînd a început a se organiza catehumenatul pentru instruirea şi pregătirea duhovnicească şi morală a celor care doreau să primească Sf. Botez şi să devină membri ai Bisericii, au trebuit să se ţină iarăşi evidenţe ale acestora, să se întocmească liste sau cataloage ale catehumenilor, cu arătarea stadiului în care se găseau pe calea apropierii lor de Biserică şi de ziua în care urmau să fie primiţi în chip solemn în Biserică, prin Botez.

Iată deci nevoi practice care au impus întocmirea şi păstrarea de evidenţe, atît a membrilor Bisericii care se aflau în exerciţiul deplin al drepturilor, cît şi a celor care pierduseră o parte din drepturile lor, precum şi a celor care îşi pierduseră complet calitatea de membri ai Bisericii, prin excomunicare, apoi de asemenea a acelora dintre aceştia care urmau să fie reprimiţi în Biserică, după rînduiala privitoare la penitenţă şi, în fine, a acelora care se găseau în situaţia de candidaţi pentru a deveni membri ai Bisericii, adică a acelora care făceau parte din categoria catehumenilor.

Unul din canoanele apostolice, anume can. 12, aminteşte în legătură cu disciplina penitenţei, o categorie de credincioşi de care se ocupa Biserica şi a căror evidenţă trebuia iarăşi ţinută tocmai pentru a se cunoaşte cine făcea parte din această categorie, care se numeşte a celor «neprimiţi».

Aceştia erau penitenţii care trecuseră prin treptele prescrise de pocăinţă şi erau gata să fie reprimiţi solemn în Biserică, dar încă nu se ajunsese la împlinirea actului de primire sau de reprimire formală a lor. În această situaţie ei nu mai erau nici penitenţi, dar nici membri ai Bisericii, ci simpli foşti excomunicaţi, admişi să fie reprimiţi în Biserică şi numiţi încă «neprimiţi».

Cu o grijă deosebită s-au întocmit şi s-au păstrat evidenţele, listele sau cataloagele acelora dintre creştini, care primiseră Sf. Taină a Hirotoniei, pentru că prin această Sf. Taină se asigura săvîrşirea în mod valid a celorlalte taine şi era de cea mai mare importanţă pentru lucrarea Bisericii ca prin aceasta să se împărtăşească cu adevărat harul sfinţitor credincioşilor săi. Existenţa unei preoţii adevărate, instituită prin hirotonie adevărată era al treilea lucru esenţial şi deosebit de important pentru identitatea Bisericii de astă dată, nu numai pentru identitatea credincioşilor, căci existenţa şi lucrarea preoţiei celei adevărate, legitima însăşi calitatea de Biserică adevărată, iar lipsa acesteia era semnul precis al neexistenţei adevăratei Biserici. Deci în raport cu însemnătatea aparte a Tainei Sf. Botez şi a Tainei Sf. Împărtăşanii, prin care se constata şi se păstra identitatea individuală de membru al Bisericii, cu toate drepturile sau cu drepturi mai puţine, în cazul celor care nu primeau Sf. Împărtăşanie, fiind opriţi temporal sau definitiv de la ea prin excomunicare. Sfînta Taină a Preoţiei sau a Hirotoniei are o importanţă şi mai mare pentru că prin ea se stabileşte, cum am spus, identitatea Bisericii celei adevărate, sau se legitimează calitatea de adevărată Biserică pe care o are sau nu o are o anumită obşte sau comunitate, în măsura în care are sau nu are preoţia adevărată.

Iată aşadar, pentru care motive, canoanele apostolice şi în rînd cu ele toate celelalte rînduieli ale Bisericii vechi subliniază în mod deosebit importanţa celor trei Sf. Taine amintite: a Botezului, a Sf. Împărtăşani, şi a Hirotoniei, ocupîndu-se de acestea mai mult decît de celelalte. Era firesc ca în condiţiile de organizare a Bisericii primare şi în condiţiile în care ea îşi putea desfăşura atunci lucrarea, să se acorde o importanţă mai mare Sf. Taine a Botezului, ca act prin care se stabilea, se constata şi se legitima calitatea de membru al Bisericii cu toate drepturile, apoi Sf. Taină a Cuminecăturii sau a Împărtăşaniei, în raport cu care se stabilea dacă vreunul din membrii Bisericii nu şi-a pierdut parţial sau total calitatea de membru, sau unele drepturi inerente acestei calităţi, aşa încît dacă creştinii se deplasau într-o parte sau în alta, ei prin raportare la Sfîntul Botez şi la modul valid în care aceştia îl primiseră, ca şi prin raportare la Sf. Împărtăşanie, îşi legitimau calitatea fie de membri ai Bisericii cu toate drepturile, fie de membrii în situaţia cărora survenise unele schimbări. Cîntărindu-i cu raportare la aceste Taine, credincioşii şi slujitorii din alte comunităţi le stabileau identitatea în mod exact şi evitau greşelile şi încurcăturile, precum şi smintelile care se puteau produce prin acceptarea ca membrii adevăraţi ai Bisericii, a unor credincioşi care primiseră botezul de la eretici, ori prin primirea la Sf. Împărtăşanie a celor opriţi temporal de la ea, ca şi a celor ce se găseau în situaţia specială de «neprimiţi» ori în aceea de penitenţi sau în aceea de catehumeni.

De mare importanţă era de asemenea pentru lucrarea Bisericii în condiţiile de atunci să se ştie cine avea şi cine nu avea preoţia validă, întrucît în felul acesta se stabilea nu numai o identitate aparte a slujitorilor Bisericii, ci precum am mai spus, se stabilea, se constata şi se legitima însăşi calitatea de Biserică adevărată a unei comunităţi sau obşti locale de credincioşi.

Din toate aceste motive, şi comunităţile bisericeşti mai mici sau mai mari, dar cu deosebire cele cu un număr mai mare de credincioşi şi cele organizate în cetăţi sau în localităţi urbane, au fost puse în situaţia de a întocmi şi de a ţine mai întîi evidenţele impuse de trebuinţa de a cunoaşte cui s-a administrat Sf. Botez în mod valid, deci cine este membru cu depline drepturi al Bisericii, cui i se administrează şi cui nu i se administrează Sf. Taină a Împărtăşaniei, precum şi cui i s-a administrat Sf. Taină a Hirotoniei. Alături de evidenţa administrării acestor trei Sf. Taine, s-a impus şi păstrarea evidenţelor catehumenilor şi a penitenţilor şi a celor din categoria aşa-zişilor «neprimiţi», care redeveneau membri ai Bisericii numai prin admiterea lor la Sf. Împărtăşanie într-un cadru solemn.

Trebuie să stăruim însă în mod special în legătură cu evidenţa sau catalogul clerului din fiecare comunitate şi, mai ales, cu evidenţele care se ţineau pentru diferitele trepte ale slujitorilor bisericeşti în centrele mai mari bisericeşti.

Întocmirea şi păstrarea listelor sau cataloagelor clerului hirotonit în mod valid, avea pe lîngă însemnătatea aparte de legitimare a calităţii de membru al clerului, pentru fiecare slujitor, încă şi pe aceea de mijloc prin care se legitima calitatea de adevărata Biserică a unei comunităţi locale şi chiar a unei unităţi bisericeşti mai mari, formată din mai multe comunităţi. Acesta era în primul rînd rostul întocmirii şi păstrării evidenţei clerului hirotonit. Dar, pe lîngă acesta, din scriptele vechi bisericeşti şi din întreaga practică a Bisericii rezultă că întocmirea şi păstrarea acestor liste a mai fost determinată de încă două rosturi şi mai importante decît cele relevate. Care au fost acestea?

— Mai întîi s-a urmărit ca prin aceste liste sau cataloage păstrate cu deosebită sfinţenie, să se arate şi să se legitimeze, originea, vechimea şi statornicia scaunelor episcopale, înşirîndu-se în mod cronologic toţi episcopii care s-au succedat în aceste scaune, ca urmaşi ai celui mai vechi, a cărui amintire s-a păstrat, indicîndu-se faptul că aceia fuseseră ucenici direcţi sau indirecţi ai Sf. Apostoli şi că această calitate constituie o garanţie că ei au păstrat cu adevărat, în mod nealterat şi fidel, dreapta credinţă pe care au primit-o din predania Sf. Apostoli.

— În al doilea rînd, prin întocmirea şi păstrarea cu sfinţenie a listelor sau cataloagelor clerului, din fiecare Biserică mai mare sau mai mică, s-a urmărit a se întocmi şi păstra dovada formală a succesiunii apostolice prin succesiunea neîntreruptă a harului preoţiei în toate treptele ei, de la Sf. Apostoli, succesiune care constituia o a doua garanţie importantă a păstrării moştenirii apostolice în întregimea ei, căci aceasta este alcătuită atît din dreapta credinţă, cît şi din harul sfinţitor, ca putere deosebită şi ca izvor şi temelie al întregii lucrări şi puteri bisericeşti.

Cu alte cuvinte, prin întocmirea şi păstrarea listelor clerului hirotonit şi cu deosebire a listelor episcopilor diverselor Biserici sau comunităţi bisericeşti, s-a căutat ca prin atestarea faptului că în Biserica respectivă s-a păstrat întreaga moştenire sau succesiune apostolică, prin însăşi această succesiune să se ateste — în mod neîndoielnic — calitatea de Biserică apostolică a comunităţii respective, adică a calităţii de Biserică în privinţa însuşirii căreia de Biserică adevărată nu poate să încapă nici o îndoială. Este aşadar un alt mod de a proba calitatea de Biserică adevărată a unei comunităţi, prin punerea în lumină a faptului, că în cadrul ei s-a păstrat, prin preoţie, succesiunea sau moştenirea deplină rămasă de la Sfinţii Apostoli.

Dovezile care atestă existenţa unor vechi liste episcopale, precum şi a cataloagelor clerului sau a listelor clerului în general, sînt foarte multe şi ele încep chiar din epoca apostolică.

Dintre cele mai vechi de această natură, unele cuprind şi motivarea întocmirii lor.

Dar nu numai dovezi ca acestea atestă faptul că se întocmeau şi se păstrau cataloage ale episcopilor şi ale clerului în general — cel puţin pe la centrele bisericeşti mai importante — deşi trebuinţa lor

ca şi îndatorirea de a le întocmi şi de a le păstra era generală pentru toate comunităţile, ci acest fapt îl atestă şi o mulţime de norme canonice, precum şi altele cuprinse în vechile legi de stat privitoare la Biserică.

Astfel, ca să cităm una foarte veche şi caracteristică, menţionăm în primul rînd dispoziţia canonului 15 al sinodului de la Neocezareea (anul 314), prin care se rînduieşte să nu fie mai mult de 7 diaconi la fiecare Biserică, oricît de mare ar fi cetatea în care e organizată Biserica respectivă. Această dispoziţie în care se trimite la Faptele Apostolilor se referă însă, la acea categorie de diaconi, care potrivit hotărîrii Sfinţilor Apostoli a fost destinată să slujească în cadrul lucrării de binefacere sau de asistenţă socială a Bisericii. Această tîlcuire i-o dă canonului 15 al sin. de la Neocezareea şi canonul 16, VI ec. în care citim:

«Fiindcă, Cartea Faptelor Apostolilor învaţă că Apostolii au pus şapte diaconi, iar părinţii sinodului de la Neocezareea în canoanele aşezate de dînşii au expus lămurit că diaconii, potrivit canonului, trebuie să fie şapte, oricît de mare ar fi cetatea, despre ceea ce te vei convinge şi din Cartea Faptelor Apostolilor, noi comparînd ideea Părinţilor, cu cele spuse de Apostoli, am găsit că la dînşii nu a fost vorba despre bărbaţii care serveau tainelor, ci despre serviciul necesar la mese, căci în Cartea Faptelor Apostolilor stă astfel: «În zilele acelea, înmulţindu-se ucenicii, elenişţii au început să murmure împotriva evreilor că, la împărţirea zilnică de hrană, văduvele lor erau trecute cu vederea. Atunci cei doisprezece au chemat mulţimea ucenicilor şi le-au zis: «Nu este potrivit ca noi părăsind cuvîntul lui Dumnezeu să slujim la mese. Drept aceea fraţilor, căutaţi şapte bărbaţi, dintre voi, bine văzuţi, plini de Duhul Sfînt şi de înţelepciune, pe care noi să-i rînduim la acest lucru; iar noi vom stărui în rugăciune şi în servirea cuvîntului»; cuvîntul acesta a plăcut întregii mulţimi şi au ales pe Ştefan bărbat plin de credinţă şi de Duh Sfînt, şi pe Filip, şi pe Prohor, şi pe Nicanor, şi pe Timon, şi pe Parmena şi pe Nicolae, prozelit din Antiohia, pe aceştia i-au înfăţişat înaintea Apostolilor (F. Ap. 6, 1—6). Acestea tălmăcindu-le învăţătorul Bisericii Ioan Gură de Aur astfel grăieşte: «Este vrednic de admirat cum de nu s-a dezbinat pentru alegerea bărbaţilor, şi cum de nu au fost osîndiţi Apostolii din partea lor; trebuie să se ştie ce fel de dregătorie aveau aceştia (diaconii) şi ce fel de hirotonie au primit? Oare pe cea a diaconatului? Dar aceasta nu era în Biserică. Pentru serviciul de presbiteri? Dar încă nu exista nici un presbiter, ci numai Apostoli; din ceea ce socotesc că nici numele diaconilor, nici al presbiterilor, nu era încă înţeles şi lămurit. Deci, conform acestora, declarăm şi noi, ca potrivit învăţăturii de mai sus, menţionaţii şapte diaconi să nu se considere slujitori ai Tainelor, ci că aceştia au fost cei, cărora li s-a încredinţat îngrijirea generală a celor adunaţi atunci; aceştia (diaconii) ne oferă pildă de iubire de oameni şi de purtarea de grijă a celor lipsiţi».

În vremea sinodului Trulan numărul diaconilor sacramentali era deosebit de mare, avînd în vedere nevoile Bisericii din vremea aceea. Astfel, printr-o novelă a lui Justinian s-a normat ca la Marea Biserică Constantinopolitană, trebuie să fie permanent 60 presbiteri, 100 diaconi, 40 diaconiţe, 90 ipodiaconi, 110 citeţi, 25 cîntăreţi, cu totul 425 persoane (Nov. III c. 1). Împăratul Heraclie la anul 612 printr-o Novelă a mărit şi mai mult acest număr şi a normat ca la Biserica Mare să fie: 80 presbiteri, 150 diaconi, 40 diaconiţe, 70 ipodiaconi, 160 citeţi, 25 cîntăreţi şi 75 uşieri, ostiari, etc., cu totul 600 de persoane. (Nov. XXII, Sint. At. V, 230—234). După cum se vede dispoziţia sinodului de la Neocezareea nu a fost respectată nici în secolul al VI-lea, nici în al VII-lea. Practica bisericească în uz trebuia adusă în concordanţă cu canonul sinodului de la Neocezareea. Spre scopul acesta părinţii sinodului Trulan lămureau sensul canonului de la Neocezareea, referindu-se la interpretarea lui Ioan Gură de Aur de la locul din Faptele Apostolilor, unde se vorbeşte despre diaconi (Omilia 14 la Faptele Apostolilor).

Dar nu rămîne îndoiala că dacă se ţinea evidenţa numărului şi categoriilor deosebite de diaconi în cadrul Bisericilor, adică în cadrul comunităţilor locale, asemenea evidenţă se ţinea şi pentru presbiteri ca şi pentru episcopi mai cu seamă.

Cu privire la păstrarea obligatorie, încă din timpuri vechi, a listelor de preoţi şi de diaconi pe la toate Bisericile, adică în cadrul tuturor comunităţilor locale, găsim o mărturie foarte preţioasă în canonul 89 al Sfîntului Vasile cel Mare, prin care el dădea instrucţiuni horepiscopilor să nu mai permită încălcarea rînduielii prevăzută în canoanele părinţilor de a se întocmi şi păstra potrivit obiceiului foarte vechi, lista sau catalogul tuturor slujitorilor bisericii din fiecare localitate, şi dispunea ca aceştia să-i trimită imediat listele respective şi să procedeze la îndepărtarea din rîndurile clerului, şi deci la ştergerea din aceste liste a celor nevrednici, care fuseseră primiţi fără observarea vechii rînduieli privitoare la condiţiile ce trebuiau să le împlinească slujitorii Bisericii.

Dar, despre existenţa unor atari cataloage în care erau înscrişi nu numai slujitorii bisericeşti din cele trei trepte ale preoţiei de instituire divină, ci şi ceilalţi clerici inferiori sau auxiliari, amintesc mai întîi canoanele apostolice (8, 15, 16, 17, 18, 51), precum şi în alte felurite canoane (16, 17 I ec.; 5, 24 VI ec. etc.).

În aceste liste erau trecuţi mai întîi episcopii, apoi toate celelalte trepte de slujitori bisericeşti, în ordinea lor ierarhică, mergîndu-se pînă la includerea diaconiţelor, fecioarelor, văduvelor, presbiterelor, precum şi a tuturor treptelor inferioare, ca: citeţi, cîntăreţi, ipodiaconi, exorcişti, acoluţi şi ostiari sau uşieri (can. 15, 18, 51 ap.; 16 I ec.; 89 Vasile cel Mare).

Cu timpul, cataloagele sau listele slujitorilor bisericeşti au trebuit întocmite şi pentru motivul că numai cei care erau înscrişi în

aceste liste, puteau să beneficieze de privilegiile pe care le acorda Statul slujitorilor Bisericii. Acest considerent s-a avut în vedere în mod constant de la Constantin cel Mare încoace. Totodată, sporindu-se mijloacele pe care le-a folosit Biserica în lucrarea sa și cu deosebire după ce acestora li s-a adăugat rețeaua de așezăminte de binefacere, s-a impus și păstrarea evidenței slujitorilor speciali ai acestor așezăminte, precum și a așezămintelor însăși ce cuprindeau bunurile atestate acestora și firește a celor adăpostiți în ele.

Întrucît datorită sporirii numărului slujitorilor Bisericii și a sarcinilor Bisericii însăși, dar în același timp și a privilegiilor clerului, adică a tuturor slujitorilor Bisericii, iar statul fiind interesat să cunoască numărul și numele celor care beneficiau de privilegiile acordate de el, iar pe de altă parte avînd interesul să controleze ca între aceștia să nu se strecoare persoane care se sustrăgeau unor îndatoriri publice, alergînd și după starea clericală numai în acest scop, iar nu pentru a se dedica slujirii Bisericii, s-a ajuns ca unii împărați să ia măsuri pentru limitarea numărului slujitorilor unora dintre Biserici și pentru determinarea numărului fiecărei categorii dintre acești slujitori. Astfel a procedat împăratul Justinian prin novela III. O dispoziție asemănătoare a luat și împăratul Heraclie, printr-o novelă a sa.

Nu lipsesc nici alte măsuri prin care se reglementează numărul și situația slujitorilor bisericești prin Legi de stat, măsuri care atestă existența mai multor feluri de liste sau de cataloage ale slujitorilor Bisericii, precum și obligația de a le întocmi pe acestea cu toată grija și de a le ține la dispoziția autorității de stat. Este de menționat între altele că pînă și numărul parabolanilor care se aflau în serviciul Bisericii a fost precizat uneori prin legi de stat. Astfel, la anul 415 împăratul Teodosie al II-lea dispune ca numărul acestora să fie redus pentru cetatea Alexandria, de la 600 la 500, dar apoi printr-o lege ulterioară din an. 417, se revine asupra acestei măsuri, permițîndu-se ca în Alexandria să funcționeze tot 600 parabolani.

Pe măsură ce a progresat modul de organizare al Bisericii, caracterizat prin adaptarea unităților bisericești locale și teritoriale la tiparele unităților corespunzătoare din viața de stat, au trebuit să se întocmească și să se păstreze și liste ale acestor unități, mai ales a celor locale, pentru a se evita litigiile dintre episcopi ca și dintre scaune mai înalte. Și mergîndu-se paralel cu dezvoltarea organizării bisericești, la întocmirea de liste sau de evidențe ale tuturor felurilor de lucrări sfințitoare și administrative care se săvîrșeau în cadrul Bisericii, s-a ajuns la sporirea continuă a listelor respective așa încît numărul și caracterul lor a variat în decursul istoriei, potrivit cu trebuințele Bisericii.

În mod principal însă s-a ținut să fie întocmite și păstrate evidențele actelor prin care s-au administrat Sfintele Taine și apoi ierurgiile, pentru că în acestea se oglindea elementul de bază, elementul esențial al vieții bisericești, care consta în sfințirea vieții credincioșilor și în păstrarea prin această sfințire a coeziunii și unității cît mai

depline a tuturor credincioșilor și prin aceasta a Bisericii însăși. De aceea, după ce prin anumite rînduieli bisericești și de stat s-a favorizat răspîndirea pe scară tot mai largă sau practicarea tot mai frecventă a căsătoriei bisericești, ca și a logodnei religioase, care n-a fost obligatoric timp îndelungat, s-a impus întocmirea de evidențe sau de liste ale persoanelor cărora li se administra Sf. Taină a Cununiei, și paralel cu acestea și întocmirea și păstrarea evidențelor acelora care se despărțeau sau își desfăceau căsătoria.

De asemenea, practica înmormîntării creștine și regulile care se stabileau în legătură cu ea, prevăzînd restricții în privința unor categorii de credincioși, ca sinucigașii etc., a impus și ea trebuința întocmirii și păstrării unor evidențe a celor care au fost înmormîntați după rînduielile Bisericii, ca și a celor cărora li se refuza înmormîntarea creștină.

Nu mai puțin trebuitoare a devenit de la o vreme întocmirea și păstrarea listelor membrilor cinului monahal, precum și a acelora care din rîndurile acestuia primeau fie numai tunderea în monahism, fie și hirotonia în anumite trepte sau hirotesiile care se practicau în diverse timpuri. Și firește că practica hirotesiilor în viața clerului de mir ca și rînduiala mai tîrzie de conferire a duhovniciei printr-o slujbă aparte au impus la rîndul lor întocmirea de liste speciale de protopresbiteri, arhipresbiteri etc. precum și ale altora în care erau trecuți cei ce primeau hirotesia întru duhovnic sau duhovnicia. Numărul listelor de acest fel a devenit și mai mare pe la centrele bisericești mai importante, la care se organizaseră, din presbiteriile de altă dată, adevărate corpuri de demnitari bisericești, împărțite în grupuri de cîte cinci, numite pentade, grupuri a căror număr a variat și el, ajungînd pînă la 9, cu posibilitatea ca membrii fiecărei pentade să poată fi dublați, triplați, etc. Astfel de liste ni s-au păstrat de la patriarhiile istorice și de la alte centre bisericești mai mari de odinioară.

Nu mai puțin importante erau apoi actele de sfințire a Marelui Mir, a antimiselor și a Bisericilor, lucrări sfinte a căror evidență iarăși s-a impus din motive practice, să fie ținută prin întocmirea de liste sau de condici aparte.

O categorie aparte de ierurgii a căror evidență iarăși trebuia ținută erau: înfierile, iar mai tîrziu și așa zisele înfrățiri sau cum se mai numeau «facerile de fii» și «facerile de frați».

Prin întocmirea și păstrarea evidențelor sau listelor în care erau înscrise mai ales actele de administrare a Sf. Taine și a ierurgiilor s-au creat — prin grija Bisericii — cele mai vechi acte de stare civilă, adică cele mai vechi registre în care se oglindea starea civilă a membrilor comunităților creștine, iar după exemplul Bisericii, s-a introdus sporadic și foarte tîrziu și în practica vieții de stat întocmirea și păstrarea unor acte de stare civilă. La început, adică în epoca bizantină, astfel de acte nu se întocmeau de către autoritățile de stat, decît pentru un număr foarte restrîns de înalți demnitari de stat și de membri ai fa-

miliilor împărăteşti, dar nu ca acte aparte, ci ca acte care intrau în statutele personale ale acelor familii a căror evidenţă se ţinea de către autoritatea laică din raţiuni de stat. De altfel, singurele acte de stare civilă obişnuite pentru toţi muritorii le întocmea şi le păstra Biserica şi ele au avut caracter de acte publice, adică de acte prin care se dovedea, nu numai în faţa autorităţii bisericeşti, ci şi a celei de stat, starea civilă a oricui. Rînduiala aceasta a durat pretutindeni în Europa pînă la revoluţia franceză şi mai precis pînă la introducerea codului civil al lui Napoleon, anul 1807.

În ţara noastră, actele de stare civilă, numite — pe alocuri — şi mitrice sau metrice, s-au ţinut de către Biserică — în mod exclusiv — pînă în anul 1865, cînd s-a pus în aplicare codul civil al lui Cuza Vodă, în baza căruia s-a publicat apoi şi legea pentru organizarea comunelor din anul 1865, ce prevedea că întocmirea şi păstrarea actelor de stare civilă este de atribuţia primarilor, ca ofiţeri ai stării civile. Cu toate acestea, Biserica a continuat să întocmească şi să păstreze propriile ei acte de stare civilă, care au fost considerate ca avînd caracter oficial alături de actele civile întocmite de organele de stat, nepierzîndu-şi această calitate decît din anul 1929, cînd s-a venit cu o lege de unificare a legilor civile din toate provinciile Statului român, unificare care a adus cu sine şi încetarea valabilităţii oficiale a actelor civile întocmite de către organele bisericeşti. Ele şi-au pierdut de atunci puterea probatorie în faţa autorităţii de stat, admiţîndu-se totuşi folosirea lor ca documente oficiale şi doveditoare a stării civile, numai în cazurile cînd nu existau sau nu puteau fi procurate în acest scop actele corespunzătoare întocmite de autorităţile de stat. În privinţa regimului actelor de stare civilă în ţara noastră există în prezent o sumă de norme legale.

O menţiune specială trebuie să facem despre listele sau cataloagele episcopilor, a căror întocmire aparte este prevăzută de can. 86 Cart. şi care a cunoscut o evoluţie în cadrul căreia au apărut aşa zisele diptice, cunoscute la noi sub numele de condici sfinte.

La început listele sau cataloagele episcopilor din cuprinsul unei Biserici se întocmeau pentru ca fiecare episcop să-i pomenească la sfintele slujbe pe ceilalţi episcopi în frunte cu protosul sau protoierarhul unităţii bisericeşti respective. Această pomenire reciprocă a ierarhilor s-a impus ca o rînduială obligatorie încă din timpuri vechi. Cînd au apărut însă demnităţi mai înalte de întîistătători în sînul episcopatului, cum sînt mitropoliţii, arhiepiscopii, primaţii, exarhii şi patriarhii, atunci s-a impus ca treptele inferioare, adică episcopii simpli să-i pomenească în primul rînd la sfintele slujbe pe ierarhii superiori, în semn de comuniune în cele sfinte cu aceştia şi de supunere faţă de ei şi astfel s-a ajuns ca episcopii să fie obligaţi — sub sancţiunea caterisirii — să-i pomenească pe mitropoliţi (can. 14, I—II), iar mitropoliţii, pe patriarhi (can. 15, I—II). Această rînduială s-a impus în practica vieţii bisericeşti, după apariţia demnităţii de patriarh, în veacul V, cînd s-a impus şi aceea ca patriarhii să se pomenească reciproc, mai ales că începuse a se contura instituţia pentarhiei, adică a consiliului sau a sinodului celor cinci patriarhi, cărora le reveneau anumite îndatoriri de conducere sau mai bine zis de îndrumare a vieţii bisericeşti în situaţii excepţionale.

În scopul aplicării acestei rînduieli s-au întocmit aşa-zisele diptice care nu erau decît nişte liste formate din două file sau din două tăblii pe care erau scrise numele patriarhilor în funcţiune, în ordinea ierarhiei lor onorifice şi care se păstrau în altar, spre a fi folosite la sfintele slujbe, în cadrul cărora patriarhul slujitor făcea pomenirea celorlalţi patriarhi. Ştergerea vreunuia dintre aceştia din diptice, însemna încetarea comuniunii cu respectivul, fie prin schismă, fie prin supunerea aceluia vreunei pedepse bisericeşti, ca anatema, caterisirea etc.

Tot diptice s-au numit şi listele care se păstrau de ceilalţi înalţi ierarhi la Bisericile lor, spre a putea face după ele pomenirea patriarhilor sau a ierarhilor care aveau o poziţie coordonată cu cei ce făceau pomenirile. În fine, astfel de diptice erau îndatoraţi să aibă şi preoţii, spre a putea pomeni după ele la sfintele slujbe pe episcopii proprii sau împreună cu ei, ori înaintea lor alte căpetenii bisericeşti mai înalte. Obligaţia clerului dintr-o episcopie, de a pomeni la sfintele slujbe pe episcopul propriu, s-a impus şi ea, sub sancţiunea caterisirii (can. 13, I—II).

Din întocmirea listelor de întîistătători ai vechilor mitropolii româneşti, precum şi din păstrarea evidenţei actelor de hirotonire a episcopilor, a arhiereilor vicari, a arhiereilor sau episcopilor titulari sau a oricăror alţi vlădici, s-au născut aşa zisele «Condici sfinte» ale mitropoliilor Ţărilor Româneşti, adică a Mitropoliei Ungro-Vlahiei, a Mitropoliei Moldovei şi a Mitropoliei Ardealului. Acestea nu sînt de fapt decît diptice dezvoltate, sau mai bine zis, dipticele nu sînt altceva decît nişte condici prescurtate sau reduse la proporţiile trebuinţelor de cult.

Paralel cu tot felul de liste prin care s-a păstrat evidenţa actelor de administrare a Sfintelor Taine şi a ierurgiilor, precum şi evidenţa unor anumite categorii de membri ai Bisericii, formate în legătură cu lucrarea sfinţitoare a ei, s-au mai întocmit şi alte liste sau evidenţe, atît pentru raţiuni de natură religioasă şi morală, cît şi pentru a satisface unele trebuinţe practice ale vieţii bisericeşti.

Astfel au luat naştere listele de ctitori şi de alţi binefăcători ai Bisericilor, liste care erau folosite pentru pomenirea numelor acestora în cadrul sfintelor slujbe. Tot în scopul pomenirii la sfintele slujbe s-au mai întocmit şi liste de alte categorii de credincioşi, în primul rînd liste de bolnavi, de copii etc.

O categorie aparte de liste au devenit apoi acelea a bunurilor bisericeşti şi a actelor de administrare a acestora, ale căror forme s-au schimbat şi au sporit mereu, ajungînd să constituie o categorie foarte numeroasă de acte ale administraţiei economice. Evidenţa acestora s-a păstrat şi se păstrează pînă azi prin registre aparte, al căror număr şi

formă diferă de la Biserică la Biserică, în funcție de normele comune de administrare a bunurilor publice ori particulare, din cuprinsul fiecărui stat.

Alte condici sau registre în care erau trecute felurite acte privitoare la organele superioare de conducere ale Bisericii, adică la corespondența cu acestea, la dispozițiile sau îndrumările date de ele, precum și altele privitoare la constituirea și la activitatea organelor locale de conducere ale comunităților bisericești sau ale parohiilor, ori ale mînăstirilor, au apărut ca necesare și s-au impus în chip felurit în decursul timpului, existînd în fiecare Biserică norme deosebite referitoare la acestea.

Din cunoașterea modului în care au apărut și s-au dezvoltat actele prin care s-a păstrat evidența lucrărilor sfinte ale Bisericii ca și evidența altor lucrări și a unor situații create în viața Bisericii prin acestea, se poate vedea că toate aceste acte de evidență, oricum s-ar numi sau cum au fost numite de-a lungul vremii, fie liste, fie cataloage, fie registre, fie condici, fie diptici, ori altfel, au o importanță deosebită pentru faptul că ele reprezintă mărturia scrisă a felului în care a pulsat viața religioasă în Biserică, precum și o oglindă ce reflectă întreaga structură și lucrare a vieții bisericești, așa încît ele trebuie privite ca documente de cea mai mare însemnătate pentru istoria și pentru lucrarea Bisericii în decursul timpului. Ele formează în același timp o imensă colecție de documente, care servesc și pentru cunoașterea dezvoltării vieții profane și de stat, precum și a modului în care s-au dezvoltat, adică mai întîi a modului în care au apărut, apoi s-au dezvoltat anumite instituții de Drept bisericesc și de stat, cum este aceea a stării civile și a actelor de stare civilă, etc.



E. ÎNTOCMIREA RÎNDUIELILOR PRIVITOARE LA EXERCITAREA PUTERII SFINȚITOARE ȘI LA ÎNTREGUL CULT AL BISERICII

(Texte liturgice, locașuri de cult, obiecte și vase sfinte, sărbători, tipicul etc.).

1. Rînduieli stabilite de Sf. Apostoli.

Viața bisericească înainte de a-și fixa — oarecum — forma de organizare, și-a creat și și-a statornicit minime forme de cult. Acestea au fost așezate de Sf. Apostoli după îndrumările și după pilda Mîntuitorului însuși, cea mai tipică pildă și îndrumare a Lui fiind aceea de la Cina cea de Taină.

Firește, Mîntuitorul nu le-a dat îndrumări amănunțite Sfinților Săi Apostoli cu privire la săvîrșirea tuturor lucrărilor sfinte, dar precum mărturisesc înșiși Sf. Apostoli, ei au primit astfel de îndrumări privind elementele esențiale ale lucrării sfințitoare pe care aveau să o săvîrșească în Biserică. Urmînd aceste îndrumări, Sf. Apostoli le-au folosit în lucrarea lor și le-au transmis apoi episcopilor și preoților, dar deopotrivă și celorlalți credincioși, care au luat cunoștință de ele și au contribuit la păstrarea lor în Biserică alături de cler. Elementele rînduielilor moștenite de la Sf. Apostoli nu se refereau însă numai la forma în care trebuiau să fie săvîrșite Sf. Taine, ci și la anumite binecuvîntări sau ierurgii. Pe acestea le-au dezvoltat și le-au amplificat ceilalți slujitori ai Bisericii din epoca apostolică și din cea postapostolică, mai ales slujitorii harismatici, a căror lucrare nu era strict legată de rînduielile și de formele stabilite de Sf. Apostoli, și care aveau o libertate desăvîrșită în întreaga lor lucrare, deci și în adaptarea, folosirea sau schimbarea formelor slujirii sfinte.

Cum însă toate lucrările sfinte, ca și propovăduirea adevărurilor de credință, erau socotite ca elemente la fel de necesare pentru mîntuire, se înțelege că nu numai atenția slujitorilor Bisericii, ci deopotrivă și atenția credincioșilor s-a îndreptat spre cunoașterea și păstrarea — cît mai fidelă — a rînduielilor de cult, ca și a învățăturii Bisericii, nefăcîndu-se între acestea nici o deosebire sub raportul importanței lor. Mai puțină greutate s-a acordat rînduielilor de organizare practică a vieții bisericești, acelea pe baza cărora s-a dezvoltat mai tîrziu orînduirea canonică a Bisericii.

Tocmai datorită importanței deosebite care s-a dat învățăturii de credință și actelor de cult, a fost posibilă atît păstrarea nealterată a

revelației, sub forma textului Sf. Scripturi, care ne-a rămas ca document scris al revelației, cît și păstrarea elementelor esențiale și caracteristice ale cultului creștin, ca forme sau lucrări ce dădeau expresie practică adevărului revelat și mijloceau sfințirea vieții omenești. Referindu-ne tocmai la păstrarea acestor elemente prin tradiție de către întreaga Biserică sau prin conștiința întregii Biserici, Sf. Vasile cel Mare arată cîteva din aceste elemente, pe care după ce le enumeră spune că înșirarea «tainelor nescrise ale Bisericii» i-ar reclama foarte mult timp (can. 91 sf. Vas. c. M.). Iată cîteva dintre elementele de acest fel menționate de sf. Vasile cel Mare : serbarea Duminecii, însemnarea cu semnul crucii, întoarcerea cu fața spre răsărit la rugăciune, epicleza, sfințirea apei de la Botez, sfințirea untdelemnului și folosirea lui după Botez, adică la săvîrșirea Tainei ungerii cu Sf. Mir, cufundarea de trei ori la Botez, lepădarea de satana și de îngerii lui, apoi rînduielile cu privire la Cincizecime și la cele șapte săptămîni ale ei și altele (can. 91 și 92 Vas. c. M.).

Atît întocmirea cît și păstrarea vechilor rînduieli privitoare la lucrările sfinte și în genere la întregul cult al Bisericii, se datorește Bisericii întregi, care a moștenit elementele esențiale de la Sf. Apostoli, dar le-a dat acestora forme diferite și foarte variate, care s-au tot selecționat pînă ce s-a ajuns la statornicirea lor în forme generalizate ce s-au păstrat pînă în zilele noastre. Desigur că acest proces a fost de lungă durată și a trecut prin foarte multe faze, diversele forme ale cultului variind după specificul local, cultural, etnic etc., observîndu-se pretutindeni cu strășnicie ca să se păstreze elementele esențiale ale tuturor lucrărilor sfinte. Factorul cel mai activ a fost în acest proces clerul, adică totalitatea slujitorilor Bisericii, obligați să săvîrșească în mod constant lucrările sfinte. Dar așa precum clerul și celelalte organe de conducere ale Bisericii formate din clerici și din credincioși, au vegheat la păstrarea învățăturii de credință și a tuturor rînduielilor folositoare pentru lucrarea Bisericii, tot la fel au vegheat și la păstrarea rînduielilor privitoare la săvîrșirea lucrărilor sfinte, dînd îndrumări și luînd măsuri concrete ca acestea să fie observate, așa cum au fost moștenite prin predanie, potrivit rostului lor. Datorită acestei purtări de grijă din partea autorității bisericești, preocuparea de a se păstra cît mai fidel rînduielile de cult, precum și aceea de a se evita alterarea acestora sau folosirea lor necorespunzătoare, s-a ajuns ca chestiunile de această natură să facă obiectul unui însemnat număr de canoane și de rînduieli bisericești cunoscute sub alte numiri și totodată ca ele să facă și obiectul unor scrieri întocmite de către oamenii Bisericii, fie pentru conservarea acestor rînduieli, fie pentru apărarea lor, fie chiar pentru explicarea lor. Așa se explică faptul că întregul proces de dezvoltare și de statornicire a rînduielilor privitoare la cult este reflectat în scrieri și norme corespunzătoare de conținut istoric, apologetic, dogmatic, cultic și canonic.

Fără a ne referi decît la unele dintre mărturiile de acest fel și fără a ne ocupa de toate chestiunile de cult, care au făcut obiectul legislației bisericești în decursul timpului, este necesar să arătăm prin date corespunzătoare, grija pe care a avut-o conducerea Bisericii, pen-

tru întocmirea și păstrarea rînduielilor privitoare la întreaga lucrare de sfințire a vieții credincioșilor, pe care o desfășoară slujitorii ei.

Rînduielile acestea, cum este și firesc, se referă în primul rînd la Sfintele Taine, adică la forma și la modul în care trebuie săvîrșite acestea, apoi la o sumă de ierurgii, la zilele de sărbătoare, la rînduieli privitoare la viața religioasă și morală a credincioșilor în legătură cu sfintele sărbători și cu întreaga lucrare sfîntă a Bisericii și în special la posturi, la locașurile de cult în general și mai ales la altare, la obiectele și vasele folosite în cadrul cultului, precum și la întocmirea unor îndrumătoare speciale pentru ansamblul cultului creștin, cuprinzătoare de norme ce trebuie observate pentru desfășurarea unitară și statornică a întregii vieți cultice a Bisericii.

2. Norme canonice privind Sfînta Liturghie

Cea mai importantă dintre lucrările sfinte este Sf. Liturghie și, de aceea, preocuparea pentru întocmirea și statornicirea unor rînduieli cît mai corespunzătoare pentru săvîrșirea ei a fost generală în Biserica veche. Ea continuă să fie și astăzi o preocupare de căpetenie a conducerii bisericești, pentru a se asigura păstrarea rînduielilor statornicite și adaptarea lor posibilă la condițiile mereu noi în care se desfășoară lucrarea Bisericii.

După cum se știe, cuvîntul liturghie înseamnă slujire și în mod special slujirea celor sfinte. Cu acest înțeles îl găsim în numeroase texte vechi din Sf. Scriptură și din alte scrieri (Lc. 1, 23; Evr. 10, 11; Didahia c. 15; Clement Rom. I Cor. c. 44). Pentru prima dată însă în sensul său actual, cuvîntul liturghie se întîlnește în scrierile lui Teodoret din Cir. Acest înțeles al liturghiei, s-a generalizat însă abia din veacurile VIII—IX.

Dar indiferent cum s-a numit inițial liturghia, în centrul ei s-a aflat mereu Sf. Jertfă sau Euharistia, care a mai fost numită în felurite chipuri, ca de ex. «frîngerea pîinii», «aducerea darurilor», «slujire tainică» etc.

Cele mai vechi formulare de liturghie ni s-au păstrat în Didahia celor 12 Apostoli (c. 9, 10), în Epistola către Corinteni a lui Clement Romanul (I Cor. 59—61), și în Apologia întîia a Sf. Justin Martirul (163) (Apol. I c. 65—67). Un formular mai tîrziu este cel păstrat în Constituțiile Apostolice (Cartea II și VII), în care însă se găsesc elementele cuprinse în Apologia I a Sf. Justin Martirul, adică elementele esențiale ale slujbei Sf. Liturghii.

Ce-i drept nici un sinod și nici un canon nu se ocupă în mod special de statornicirea unui formular al Sfintei Liturghii și nici de aprobarea unui astfel de formular, sau de impunerea lui ca general obligatoriu în Biserică. Acest lucru nu se face nici prin alte hotărîri ale sinoadelor neinscrise în colecția oficială de canoane, cum s-a făcut de exemplu în cazul serbării Sfintelor Paști. Singurul canon în care se expune ritualul vechi al Liturghiei, cu arătarea schematică a actelor care alcătuiau în vremea aceea slujba Sfintei Liturghii, este canonul 19

ceasul al 9-lea și seara, adică la vecernie să se citească rugăciunile cele rînduite de Biserică.

În cursul Sf. Liturghii, alături de săvîrșirea Sf. Euharistii se mai săvîrșesc o seamă de acte importante și anume: rugăciunile, cîntările, citirile din cărțile sfinte și tîlcuirile acestora prin predică.

Unele din aceste acte și adică rugăciunile, cîntările și citirile din cărțile sfinte intră și în alcătuirea celorlalte sfinte slujbe, pe cînd tîlcuirile care se fac într-un fel deosebit prin predică, țin numai de Sf. Liturghie.

Cu privire la fiecare din aceste acte care însoțesc Sf. Euharistie, sau care — mai bine zis — o încadrează, găsim foarte instructive norme canonice pe care le menționăm după natura actelor de cult la care se referă.

3. Norme canonice privitoare la rugăciuni

În canoane s-a rezervat un loc important modului cuviincios în care trebuie să se rostească sau să se citească rugăciunile, atît pentru trebuințele aparte ale credincioșilor, cît și în chip obștesc, cu ocazia sărbătorilor. Astfel, se dispune ca rugăciunea să se facă întotdeauna stînd cu fața către răsărit (can. 91 Vasile cel Mare), apoi ca în toate duminicile de peste an și în toate zilele de la Paști pînă la Rusalii, rugăciunile să se să se facă numai stînd în picioare, iar nu stînd în genunchi (can. 20, I ec., 90, VI ec.; 15 Petru Alex.; 91 Vasile cel Mare), ca binecredincioșii creștini să facă rugăciuni pentru păcătoși și pentru cei osîndiți (can. 11 Petru Alex.; 65 Vasile cel Mare); ca nici un credincios să nu se roage împreună cu cei afurisiți sau excomunicați (can. 10 Ap., 2 Ant.) și cu atît mai puțin împreună cu ereticii sau cu schismaticii (can. 33 Laod.), prevăzîndu-se pentru cei ce s-ar ruga împreună cu ereticii pedeapsa afurisirii (can. 45 ap., 9 Laod.).

Alte canoane dispun ca slujitorii Bisericii să nu se roage și nicidecum să nu aducă Sf. Jertfă în prezența ereticilor (can. 9. Tim. Alex.). oprind — în același timp — sub pedeapsa caterisirii, de a se ruga împreună cu clericii caterisiți (can. 11 ap.; 2 Ant.).

În fine o deosebit de importantă dispoziție privitoare la rugăciunile ce se citesc la orice slujbă sau care în genere se rostesc în Biserică, și în deosebi în timpul Sfintei Liturghii, în altar, cuprinde canonul 103 al sinodului din Cartagina, al cărui text este următorul: «Despre rugăciunile care trebuie să se citească în altar s-a hotărît, ca rugăciunile întărite la sinod, ori cele de introducere (la Liturghie), ori cele ce se rostesc la aducerea jertfei, ori la punerea mîinii, de toți să se săvîrșească, și niciodată nicidecum să nu se rostească altele împotriva credinței, ci să se citească cele ce s-au adunat odinioară de cei prea înțelepți».

Încă la sinodul de la Laodiceea (can. 59) s-a hotărît că în biserică se poate citi numai ceea ce s-a confirmat canonicește. Prin canonul 103 Cartagina se repetă această dispoziție, și se prescrie că în biserică se pot citi numai rugăciunile ale căror texte au fost revizuite și s-au publicat ca admise de sinoadele bisericești pentru uzul bisericesc, oprindu-se

citirea celorlalte rugăciuni, deoarece acest lucru contravine dreptei credințe. Canonul vorbește în general despre toate rugăciunile, și în special despre rugăciunile, cu care începe Sfînta Liturghie, apoi despre rugăciunile aducerii jertfei, și în sfîrșit despre rugăciunile ce le rostește episcopul cînd hirotonește pe cineva. Alte izvoare menționează însă și rugăciunile de încheiere.

4. Norme canonice privitoare la cîntările bisericești

Alături de rugăciuni, împreună cu ele sau alternînd cu ele, în Biserică s-au introdus și tot felul de cîntări potrivite pentru cultul divin. Și în privința cuprinsului acestora, ca și în privința modului de a fi executate s-au stabilit felurite rînduieli în decursul timpului, dintre care unele sînt cuprinse în canoane. Astfel, prin can. 59 Laod. se dispune ca în Biserică să nu se cînte cîntări neaprobate de autoritatea bisericească, iar can. 86, VI ec. prevede pedeapsa afurisirii pentru mireni și a caterisirii pentru clerici, dacă aceștia ar adăuga la cîntarea «Sfinte Dumnezeule», cuvinte neaprobate de Biserică și născocite de eretici. Pentru cazul că nu s-ar supune acestei rînduieli și ar stărui în rătăcire și după ce li s-au aplicat pedepsele menționate, canonul hotărește ca unii ca aceștia să fie dați anatemei. Se înțelege că gravitatea măsurii este motivată de trebuința de a se evita introducerea de învățături eretice pe calea cîntărilor bisericești, metodă care nu a fost folosită o singură dată de ereticii de totdeauna.

Dintre alte prevederi canonice, privitoare la cîntările bisericești, mai menționăm aceea a canonului 17 Laod., prin care se hotărăște ca psalmii să nu se cînte fără întrerupere, ci după fiecare psalm să se pună cîte o citire, apoi pe aceea a can. 15 Laod., care interzice ca în Biserică să cînte alte persoane decît «cîntăreții canonicești», adică aceia care sînt instituiți «prin tunderea ierarhicească» (can. 33, VI ec.) și în fine dispoziția can. 75, VI ec., prin care se reprobă executarea fără de rînduiala cuvenită a cîntărilor bisericești, obligîndu-i pe cei ce cîntă în Biserică «să nu silească firea spre răcnire», cîntarea bisericească trebuind să fie lină.

5. Norme canonice privitoare la citirile din cărțile sfinte

Pentru cunoașterea adevărurilor de credință, propovăduite de Mîntuitorul și de sfinții Săi Apostoli, ca și pentru cunoașterea întregii istorii a mîntuirii, s-a rînduit ca în cursul sf. slujbe să se citească părți alese din întreaga Sf. Scriptură a V. și N. Testament și ca la Sf. Liturghie să se citească și să se tîlcuiască anumite texte sau părți alese numai din Sf. Scriptură a N. T. Această rînduială este oglindită și în cuprinsul unora dintre canoane, care dispun ca în biserică să se citească numai cărțile canonice ale V. T. și ale N. T iar nu și cele necanonice (can. 59 Laod., 24 Cart.) și tocmai spre a se evita citirea cărților necanonice sau eretice în Biserică, se arată cu de-amănuntul, care anume sînt scripturile canonice, înșirîndu-se întregul canon al cărților

V. T. și N. T. (can. 85 ap., 60 Laod., 2 At. c. M., canonul unic al Sf. Grigore Teologul; canonul unic al lui Amfilohie de Iconiu; 24 Cart.). De asemenea se dispune ca unele scrieri sfinte să nu fie răspîndite sau puse la îndemîna tuturor credincioșilor, spre a-i feri de rătăcire sau de sminteală «din cauza celor tainice dintr-însele» (can. 85 ap.). În mod firesc, se interzice prin canoane și răspîndirea în Biserică, sub numele de cărți sfinte, a cărților «cu inscripții false ale necinstitorilor de Dumnezeu» (can. 60 ap.), adică a cărților eretice, înfățișate în chip de cărți canonice. În scopul păstrării cărților sfinte în bună stare, spre a putea fi citite în Biserică și la alte ocazii de către credincioși, canoanele îi obligă pe aceștia să nu le strice și nici să le vîndă celor care nu le întrebuințează în scopuri sfinte (can. 68, VI ec.).

În fine, canoanele mai îngăduie să se citească în Biserică și scrierile în care se descriu patimile mucenicilor (can. 46 Cart.), nu însă și cele plăsmuite de eretici. Acestea să se arunce în foc (can. 63, VI ec.).

6. Norme canonice cu privire la predică

În cadrul Sf. Liturghii s-a folosit încă de la început predica sau propovăduirea orală, întemeiată pe cuvîntul Sf. Scripturi, atît pentru vestirea în acest fel a cuvîntului lui Dumnezeu, cît și pentru întărirea în credință a membrilor obștiilor creștine. Această propovăduire sau predică se rostea inițial la începutul Sf. Liturghii, îndată după citirea textelor alese din Sf. Scriptură (can. 19 Laod.).

Îndatorirea episcopilor și a preoților de a predica, învățîndu-i dreapta credință pe membrii Bisericii, este prevăzută mai întîi în can. 58 ap., dar cea mai importantă hotărîre canonică privitoare atît la îndatorirea clerului de a predica la Sf. Liturghie, cît și în privința conținutului predicii, este aceea din canonul 19, VI ec., al cărui cuprins deosebit de grăitor este următorul:

«Întîi stătătorii Bisericilor trebuie să învețe în toate zilele și mai ales în duminici, întreg clerul și poporul, în cuvintele dreptei credințe, culegînd ideile, judecățile adevărului din dumnezeiasca Scriptură, și fără să treacă peste hotarele puse deja sau peste tradiția de Dumnezeu purtătorilor Părinți. Și dacă s-ar întîmpla vreo controversă în privința celor spuse, aceasta să nu se interpreteze altfel, decît cum au expus luminătorii și învățătorii Bisericii în scrierile lor; și să se laude mai bine în acestea, decît alcătuind părerile lor; ca nu cumva fiind neexperți să greșească de la ceea ce se cuvine. Deoarece poporul, cunoscînd prin învățătura sus zișilor părinți cele bune și de dorit, și cele nefolositoare și de lepădat, își va îndrepta viața spre mai bine și nu va fi prins de patima ignoranței, ci luînd aminte de la învățătură se va îmbărbăta să nu pățească ceva mai rău și de frica muncilor iminente își va pregăti mîntuirea sa».

Din textul citat al canonului 19 VI ec., se vede cît de mare greutate a pus Biserica pe predică, în scopul întăririi și apărării dreptei credințe, ea fiind socotită mijlocul cotidian, folosit de Biserică în acest scop.

În fine, canoanele mai prevăd, ca în biserică să nu predice decît clericii cu pregătire corespunzătoare, oprindu-i de la această lucrare pe mireni (can. 64 VI ec.) și în special pe femei (can. 70 VI ec.), interzicînd de asemenea și episcopilor să predice în altă eparhie fără învoirea episcopului locului (can. 20 VI ec.; 3, 11 Sard.).

— Normele canonice privitoare la alte lucrări sfinte și anume la celelalte Sfinte Taine și ierurgii, au fost arătate atît cînd ne-am ocupat mai cu de-amănuntul de acestea, de aceea nu le vom mai menționa în chip deosebit. Urmează să vedem, după normele privitoare la Sf. Liturghie, pe acelea care se referă la Sf. sărbători.

7. Norme canonice privitoare la Sfintele sărbători

Dintre Sfintele sărbători, acelea care fac cu deosebire obiectul legislației canonice sînt: Duminica, Paștile, Rusaliile și sărbătorile sfinților.

În privința *Duminecii* avem mai întîi dispoziția canonului 39 Laodiceea, care obligă pe creștini să serbeze duminica iar nu sîmbăta, rînduind astfel: «Nu se cuvine a ține sărbătorile cu păgînii, și a se face părtași cu nelegiuirea lor». Mai expresivă este însă prevederea canonului 29 al aceluiași sinod, în care se spune: «Nu se cuvine creștinilor să urmeze obiceiurile iudaice și Sîmbăta să o petreacă în repaos, ci să lucreze în ziua aceasta; Duminica însă cinstind-o cu deosebire, de le-ar fi cu putință, să o petreacă în odihnă ca creștini. Iar de s-ar găsi că sînt iudaiști, să fie anatema de la Hristos».

Mai importantă prin cuprinsul său este dispoziția canonului 1 al lui Teofil din Alexandria, în care se arată în modul cel mai lămurit de ce creștinii trebuie să serbeze duminica iar nu sîmbăta. Iată textul respectiv al acestui canon: «Atît obiceiul cît și cuviința, cere de la noi să cinstim toată Dumineca, și să o serbăm, fiindcă întru aceasta ne-a mijlocit nouă Domnul nostru Iisus Hristos învierea cea din morți; din care cauză în Sfintele Scripturi s-a și numit întîia, ca una ce este începătura vieții noastre, și a opta, ca ceea ce întrece sărbătoarea sabatului iudeilor... să ne ferim... de învățăturile care nu cinstesc ziua învierii Domnului nostru Iisus Hristos».

Numeroase alte dispoziții canonice rînduiesc să nu se postească duminica (can. 66 ap., 55 VI ec.), să nu se ajuneze duminica (can. 18 Gang.), apoi ca rugăciunile să se facă duminica stînd în picioare, iar nu în genunchi (can. 20, I ec., 90, VI ec.; 9 Vas. c.M.; 13 Petru Alex.), admițîndu-se excepția numai cînd îngenuncherea se face spre a săruta icoane, dar nici atunci să nu se facă obișnuitele metanii (can. 10 Nichif. Mărt.).

În privința sărbătoririi Duminecii, trebuie să mai menționăm că în afară de numeroasele norme canonice privitoare la aceasta, ni s-au păstrat și unele norme din legile de stat care dispun ca Dumineca să fie cinstită ca zi de sărbătoare, interzicînd să se lucreze duminica și suspendînd chiar procesele în această zi (Constantin cel Mare an. 321, Cod. Teod. II, 8; apoi împărații Valentinian I și II, Cod Teod. VIII, 8, 1, 3; Justinian și în cele din urmă și Leon VI Filozoful).

În privința *Sf. Paști*, Biserica a trebuit să vină cu o sumă de norme încă de timpuriu, pentru că s-au iscat neînțelegeri pe tema datei la care se sărbătoreau Paștile creștine. Aceste deosebiri au dus la o adevărată controversă pascală între mai multe Biserici locale, așa încît sinodul I ecumenic dezbătînd problema în litigiu, a hotărît ca Sf. Paști să se serbeze în prima duminică cu lună plină, care urmează după echinocțiul de primăvară. Hotărîrea aceasta nu s-a dat în formă de canon, ci sub forma unei scrisori care a fost adresată tuturor Bisericilor. Ea a fost apoi reluată prin can. 7 apostolic, care interzice ca Sf. Zi a Paștelui să fie sărbătorită împreună cu iudeii, înainte de echinocțiul de primăvară și prin can. 1 al sinodului din Antiohia, care se referă la «hotărîrea sfîntului și marelui sinod de la Niceea, care s-a întrunit în prezența prea evlaviosului și de Dumnezeu preaiubitorului împărat Constantin» și dispune să fie observată întocmai hotărîrea acelui sinod, privitoare la data serbării Paștilor, sub sancțiunea caterisirii pentru clerici și a afurisirii pentru laici.

Tot sinodul I ecumenic hotărîse ca data Paștilor să fie stabilită de către Biserica din Alexandria și aceasta să o comunice celorlalte Biserici, întrucît în Alexandria se formase o tradiție care permitea calcularea datei sfintelor Paști cu mai multă ușurință și precizie decît în alte centre și de asemenea și difuzarea acesteia. Se înțelege că Bisericile mai mari din alte părți, adică centrele mai importante bisericești erau obligate la rîndul lor să comunice data Sf. Paști în toate ținuturile care țineau de ele. Această obligație o prevăd și canoanele Bisericii din Africa romană, pe seama Bisericii din Cartagina (can. 34, 51, 73 Cart.).

Este de menționat că și legislația de stat, a Statului bizantin, a luat o serie de măsuri pentru serbarea Paștilor la o anumită dată, stabilind uneori și modul cum să fie serbată și cît să dureze această sărbătoare. Astfel Constantin cel Mare a dispus încă înainte de sinodul de la Niceea, ca ziua de Paști să fie sărbătorită de toți creștinii deodată și anume chiar la data ce s-a stabilit mai tîrziu prin hotărîrea sinodului de la Niceea. Alți împărați au dispus ca în ziua de Paști să nu fie supuși nici criminalii la suplicii, ci să fie lăsați chiar fără cătușe la acest praznic (an. 367—368), dar pentru a se evita abuzurile, s-a poruncit ca aceștia să fie urmăriți și prinși chiar și în ziua de Paști (an. 381—385); s-au interzis apoi cercetările și procesele penale în postul Paștilor (an. 380), iar pentru sărbătorirea mai cu fast a Sf. Paști, s-a stabilit ca timp de odihnă 7 zile înainte și 7 zile după Paști (an. 395). Seria unor măsuri de acest fel a fost continuată de-a lungul istoriei.

În legătură cu Sf. Paști, numeroase canoane pomenesc sărbătoarea Rusaliilor, cuprinzînd diferite rînduieli pentru zilele de la Paști pînă la Rusalii (can. 20 I ec.; 90, VI ec.; 15 Petru Alex.; 91 Vasile cel Mare).

Mult mai numeroase sînt normele canonice privitoare la sărbătorile sfinților mucenici, cărora li se arată o cinstire deosebită, deși creștinii sînt îndrumați să nu caute, nesiliți de nimeni, mucenicia (can. 9, 10 Petru Alex.).

Canoanele 6, 8 și 10 ale sin. VI ecumenic, arată că în cinstea mucenicilor se ridică și se cade a fi ridicate biserici, iar alte canoane dispun ca pomenirile sfinților mucenici să se facă în timpul păresimilor, numai în zilele de sîmbătă și duminică (can. 51 Laod.); rînduind ca cei ce disprețuiesc slujbele ce se fac în cinstea mucenicilor să fie dați anatemei (can. 20 Gangra). Alte canoane dispun să fie excomunicați creștinii care cinstesc pe mucenicii ereticilor (can. 3; 34 Laod.) și că cei ce primesc și socotesc ca adevărate actele martirilor care au fost alterate de către eretici, să fie dați anatemei (can. 63, VI ec.), iar actele adevărate ale martirilor, adică acelea în care se istorisesc patimile lor, să fie citite în biserici și să fie în genere ținute în cinste (can. 46 Cart., 63, VI ec.), dar cele false să fie arse (can. 63, VI ec.).

Canoane aparte dispun ca moaștele mucenicilor să fie puse la temelia fiecărei Biserici și să nu mai fie sfințită nici o biserică fără astfel de sfinte moaște (can. V, VII ec.), precum și ca altarele care au fost ridicate în aparență pentru a-i cinsti pe mucenici, dar sub care nu se găsesc moaștele lor, să fie distruse (can. 83 Cart.).

O serie de alte norme canonice s-au stabilit apoi în privința canonizării sfinților mucenici și a altor categorii de binecredincioși, care au fost proslăviți de Domnul cu cununa sfințeniei. Dar de acestea ne vom ocupa în mod special cu alt prilej.

Canoanele mai cuprind și norme privitoare la modul în care trebuie să fie prăznuite sărbătorile în genere, dispunînd ca acestea să nu fie ținute deodată cu unii necreștini (can. 70 ap.; 37 Laod.), precum și ca nici un creștin să nu prăznuiască sărbătorile necreștine (can. 62, VI ec.; 39 Laod.).

8. Norme canonice
privind pregătirea prăznuirii anumitor sărbători

Cum pentru prăznuirea unor anumite sărbători Biserica a cerut de la început o anumită pregătire duhovnicească, prin rugăciuni și prin înfrînări sau *postiri* felurite și cum — pe de altă parte — chiar unele zile din săptămînă au fost socotite potrivite pentru reculegere și înfrînare prin postire, numeroase rînduieli bisericești vechi s-au ocupat de modul de organizare a înfrînării prin post, precum și de timpul în care trebuie observată această înfrînare. De aceea sînt numeroase canoanele în care se vorbește despre post, dispunîndu-se în chip amănunțit cele privitoare la observarea lui și la timpurile în care trebuie ținut.

Astfel se arată că postul este un foarte bun mijloc de pocăință (can. 1 Ioan Post.), că atît clericii cît și laicii sînt datori să postească miercurea și vinerea (can. 69 ap., 15 Petru Alex.), că Sfînta Liturghie să se oficieze numai de clericii care au ajunat (can. 29, VI ec.; 41, 47 Cart.), ca nimeni să nu disprețuiască sau să încerce a dezlega posturile rînduite de Biserică, sub sancțiunea anatemei (can. 19 Gangra), ca aceeași pedeapsă a anatemei să se aplice și celor care ar ajuna duminica sub pretext de asceză (can. 18 Gangra), ca slujitorii Bisericii care postesc duminica sau sîmbăta, afară de sîmbăta Paștilor, să fie caterisiți, iar laicii făcînd asemenea, să fie afurisiți (can. 66 ap., 55,

VI ec.), ca slujitorii Bisericii care nu postesc postul Paştilor să fie caterisiţi, iar mirenii să fie afurisiţi afară de cazul că s-ar afla în neputinţă (can. 69 ap.), că întreaga patruzecime trebuie să fie postită cu mîncări uscate (can. 50 Laod.), că postul Paştilor se încheie la miezul nopţii din sîmbăta Patimilor (can. 89, VI ec.; 1 Dionis. Alex.), ca în postul Paştilor să nu se facă nunţi şi să nu se serbeze zilele de naştere (can. 52 Laod.) şi că bolnavii sînt scutiţi de post (can. 69 ap.; 8, 10 Tim. Alex.).

În alte canoane se cuprind apoi rînduieli privitoare la postul Crăciunului şi al Sf. Apostoli Petru şi Pavel, apoi cu privire la postul Adormirii Maicii Domnului (can. 20 Nichif. Mărt.; 3 Nic. al C-pol), precum şi la modul de postire al clericilor şi al monahilor (can. 56, VI ec., 28, 33, 48 Nichif. Mărt.).

Pentru însemnarea tuturor zilelor de sărbătoare, a feluritelor rînduieli de cult în legătură cu acestea, precum şi a posturilor, s-au întocmit tabele speciale din care s-a născut mai tîrziu calendarul creştin. Cum însă cunoaşterea problemei calendarului şi a rostului acestuia în viaţa Bisericii, necesită lămuriri mai ample, acestea vor face obiectul unei examinări aparte.

9. Norme canonice privind locaşurile şi obiectele de cult

O ultimă categorie de norme canonice de care ne ocupăm în legătură cu reglementarea sau *organizarea cultului* sînt cele cu privire la locaşurile de cult, apoi la altarele propriu-zise, la obiectele de cult, cum ar fi icoanele, crucile, etc.

Astfel, în unele canoane se arată cum se numesc locaşurile de cult ale creştinilor: «lucruri aparţinătoare Bisericii» (can. 15 Anc.), «case domneşti» sau «biserici», «casa lui Dumnezeu» (can. 28 Laod.); apoi în alte numeroase canoane se cuprind dispoziţii care arată cinstirea care trebuie să se dea bisericilor sau locaşurilor de cult, zidite în numele lui Dumnezeu, aşa cum se arată în canonul 21 Gangra, unde citim: «şi casele lui Dumnezeu le cinstim, şi adunările, care se fac într-însele ca sfinte şi folositoare le îmbrăţişăm, nu închizînd în case cinstirea lui Dumnezeu, ci cinstim toate locaşurile zidite în numele lui Dumnezeu,... şi dorim să se facă în biserică toate cele predanisite de dumnezeieştile scripturi şi de predania apostolească», dispunînd să fie daţi anatemei cei ce ar învăţa despre «Casa lui Dumnezeu» că este de dispreţuit ca şi adunările dintr-însa; (Can. 5 Gangra); că ereticilor le este interzis să intre în casa lui Dumnezeu, dacă stăruiesc în erezie (can. 6 Laod.); că este oprit a se sluji în Bisericile care au aparţinut ereticilor sau care au fost pîngărite de aceştia (can. 46 Nichif. Mărt.; Teodor Stud., Răsp. la întrebarea 3) şi că acestea nu pot fi folosite decît după ce au **fost sfinţite din nou, făcîndu-se rugăciunea cuvenită** (Teodor Stud. Răsp. la întreb. 4); că biserica nu trebuie să fie sfinţită fără de moaşte ale martirilor (can. 7, VII ec.); că bisericile mucenicilor să fie supuse episcopului, în a cărui episcopie se află (can. 8, IV ec.); că în biserică sau în curtea bisericii, să nu se facă ospătărie, sub pedeapsa afurisirii celui ce ar face aşa ceva (can. 74, 77, VI ec. 28 Laod.; 42 Cart.); ca nici clericii, nici mirenii să nu bage sau să nu ţină animale în curtea bisericii, afară de cazuri de forţă majoră (can. 88, VI ec.); ca nimeni să nu-şi facă aşternut şi să nu locuiască în biserică (can. 28 Laod.), putînd zăbovi numai timp scurt în pridvorul bisericii, de nevoie (can. 3 Nichif. Mărt.); şi că nici bisericile, nici mînăstirile să nu fie transformate în locaşuri lumeşti (can. 13, VII ec.), adică să nu li se dea o destinaţie profană, după ce au fost consacrate sau sfinţite.

În legătură cu îndatoririle impuse de respectul cuvenit faţă de locaşurile de cult, prin canoane se mai rînduieşte ca în acestea să nu se facă nici aşa numitele agape (can. 28 Laod.), adică ospeţe pentru îndestularea credincioşilor aflaţi în lipsuri. De altfel, în legătură cu agapele, canoanele cuprind şi alte dispoziţii instructive. Astfel, ele supun anatemei pe aceia care defaimă pe cei ce fac agape şi invită la ele pe săraci (can. 11 Gangra), oprindu-i pe cei ce participă la agape să ia din mîncări, spre a le duce acasă (can. 27 Laod.), şi punînd sub afurisire pe cei ce ar organiza agapele chiar în interiorul bisericii sau al locaşului de cult (can. 74, VI ec.; 42 Cart.).

Cu privire la altare, fie ca sanctuare aparte, fie ca părţi ale locaşurilor de cult, canoanele cuprind iarăşi o serie de măsuri, dintre care menţionăm următoarele:

Nici un altar nu se poate ridica decît cu binecuvîntarea episcopului locului, ceea ce înseamnează implicit că, nici o biserică nu poate fi ridicată fără această binecuvîntare (can. 31 ap., 5 Ant., 10, 11 Cart.); mirenii nu au voie să intre în altar (can. 69, VI ec.), se înţelege că nici femeile (can. 44 Laod.), dar au voie să intre în altar călugării şi călugăriţele (can. I Nic. al C-pol., 15 Nichif. Mărt. etc.).

Dintre obiectele de cult, acelea de care amintesc mai des sfintele canoane sînt crucea şi icoanele. În privinţa crucii, canonul 73, VI ec. dispune ca ea să fie cinstită în mod deosebit şi să se ferească de orice batjocorire. În acest scop este interzisă sub sancţiunea afurisirii facerea sau zugrăvirea semnului crucii pe jos, ca să nu fie expus călcării de picioarele celor ce umblă, iar can. 31 Nichif. Mărt. arată că la temelia bisericilor noi se aşează o cruce, iar înfigerea acesteia o poate face şi preotul cu învoirea episcopului.

În privinţa icoanelor, hotărîrile cele mai importante le-a adus sinodul VII ecumenic, care a restabilit cultul lor în Biserică, dispunînd prin can. 9, ca toate cărţile scrise de către iconoclaşti împotriva sfintelor icoane, să fie predate Patriarhiei din Constantinopol, spre a fi depozitate acolo împreună cu alte cărţi eretice, iar cei ce le dosesc, dacă sînt clerici să se cateriseascǎ, iar dacă sînt mireni sau monahi, să se afurisească. Alte norme în legătură cu sfintele icoane sînt cele referitoare la modul de a zugrăvi pe Mîntuitorul (can. 82, VI ec.).

În decursul timpului, autoritatea bisericească a adoptat norme privitoare la întreaga *viaţă cultică*, norme ce se întemeiază pe rînduielile tradiţionale cuprinse în canoanele pe care le-am menţionat, precum şi pe altele care s-au păstrat în diferitele scrieri istorice, sau care se referă direct la cultul creştin, cum sînt bunăoară cele privi-

toare la anumite sfinte sărbători, la locașurile de cult, la zugrăvirea acestora sau la zugrăvirea sfintelor icoane etc. Aceste norme sînt numeroase și variate și ele se deosebesc în amănunte de la Biserică la Biserică. Dar în genere prin păstrarea cu cît mai mare fidelitate a rînduielilor privitoare la cult, permanent s-a căutat să se păstreze unitatea Bisericii și sub acest aspect, pentru că încă de timpuriu s-a impus ca o axiomă convingerea că unitatea Bisericii nu constă numai în unitatea ei doctrinară sau dogmatică, ci deopotrivă și în unitatea ei cultică ca și în unitatea canonică, fiecare din acestea exprimînd într-o formă sau alta, modul de răsfrîngere a unității de credință în corespunzătoarele manifestări legate de lucrarea mîntuitoare pe care o desfășoară Biserica în lume și adică în actele de cult și în cele de organizare și de conducere a vieții bisericești.

De aceea, în scopul asigurării unității cultice a Bisericii s-au întocmit pe lîngă rînduielile canonice și tradiționale menționate, încă și o sumă de alte rînduieli, cărora li s-a zis mai tîrziu rînduieli de tipic. Acestea reprezintă de fapt o codificare sistematică a rînduielilor privitoare la săvîrșirea cultului divin, întocmai așa după cum colecția de canoane reprezintă o codificare sistematică a rînduielilor privitoare la organizarea și conducerea Bisericii în genere și mai ales la organizarea și conducerea ei sub aspectul de societate religioasă.

Cînd s-au alcătuit cele dintîi colecții de rînduieli cultice numite tipice și tipicoane, nu se știe în mod sigur. Ceea ce se știe precis este că tipicul cel mai vechi este acela căruia i-a dat forma definitivă Sf. Sava din Palestina (†531), tipic pe care l-a completat sau mai bine-zis l-a refăcut Sofronie, patriarhul Ierusalimului (†683). Un alt tipic important este acela întocmit de Sf. Ioan Damaschinul și completat apoi de Sf. Teodor Studitul, care i-a dat cea mai amplă dezvoltare. Ambele au avut la bază vechiul tipic al Sf. Sava, în forma pe care i-a dat-o în veacul VII, patriarhul Sofronie al Ierusalimului.

Dar în afară de tipicele acestea generale, care s-au păstrat pe cale de tradiție sau de obicei și s-au generalizat în Biserica din Răsărit, au mai apărut începînd cu veacul X, numeroase alte rînduieli cu caracter de tipic, numite tipice sau în alt fel și care cuprindeau alături de rînduieli privitoare la săvîrșirea unor anumite sfinte slujbe și alte rînduieli privitoare la viața monastică, precum și la administrarea bunurilor mînăstirilor pentru care se alcătuiau astfel de tipice de către ctitorii lor, care erau fie persoane laice simple, fie demnitari de stat, fie înalți ierarhi.

Tipicele din această a doua categorie au schimbat multe din rînduielile vieții monastice, precum și din tradiționalele rînduieli privitoare la săvîrșirea unor sfinte slujbe în cuprinsul mînăstirilor. Ele au fost aprobate la vremea sa de către autoritatea bisericească din Bizanț, unde au apărut mai întîi. Practica lor a trecut și în alte părți ale Bisericii, între care și în Biserica Rusă și în Biserica Română, unde atît ctitorii cît și închinătorii unor mînăstiri au luat ca model — la întocmirea actelor lor de ctitorie sau de închinare — tipicele bizantine pomenite.

În mod firesc, tot așa precum s-a îngrijit autoritatea bisericească de păstrarea vechilor rînduieli privitoare la cult, precum și de întocmirea altor rînduieli noi, atunci cînd a cerut trebuință, ea s-a preocupat și a arătat aceeași purtare de grijă și pentru păstrarea, întocmirea și editarea codurilor acestor rînduieli numite tipice și deopotrivă pentru păstrarea, corectarea, editarea și difuzarea tuturor cărților de cult, adică a tuturor cărților de slujbă, apoi a cărților de rugăciuni, precum și pentru confecționarea corespunzătoare a tuturor obiectelor de cult și pentru reglementarea confecționării acestora, inclusiv a luminărilor ce se folosesc în biserică.

O grijă deosebită a arătat Biserica și pentru construirea și împodobirea locașurilor de cult și deopotrivă pentru înfrumusețarea slujbelor religioase, prin cultivarea tuturor artelor pe care le reclamă aceasta și în mod special prin cultivarea muzicii și cîntării religioase corespunzătoare acestei necesități.

În al doilea rînd îndreptățirea autorității bisericești de a reglementa viața cultică a Bisericii, ca un corolar al permanentei sale griji, rezultă mai ales din dreptul și îndatorirea clerului de a sluji cele sfinte. Temelia îndreptățirii autorității bisericești de a lua măsuri cu privire la viața cultică a Bisericii sub toate aspectele ei, se cuprinde în rînduielile canonice tradiționale, ce ni s-au păstrat în această privință, rînduieli dintre care am relevat în cele de mai înainte numai pe cele mai importante și mai grăitoare.

Din cunoașterea acestora se poate vedea însă — în chipul cel mai clar — felul în care autoritatea bisericească a înțeles să-și exercite puterea sa sfințitoare și prin organizarea cultului, a tuturor aspectelor acestuia și a tuturor activităților legate de el.



F. CALENDARUL ŞI INSTITUIREA SĂRBĂTORILOR

Pentru a se ţine evidenţa unei durate mai mari de timp, în care se încadrează diferite activităţi ale omului, legate nu numai de succesiunea zilelor şi a nopţilor, ci şi de succesiunea lunilor şi anotimpurilor, s-au întocmit felurite forme de evidenţă a unităţilor de timp, mai mici şi mai mari, începîndu-se cu zilele, de la care s-a trecut la săptămîni sau la un grup mai mare de zile, cum au fost decadele, apoi la luni, la grupuri de luni pe anotimpuri, apoi la ani şi chiar la grupuri de ani, socotiţi în chip felurit prin folosirea unor criterii istorice, religioase, politice etc., inclusiv a unor criterii desprinse din modul în care se delimitează diversele vîrste ale oamenilor.

De fapt însăşi evidenţele făcute pentru a se ţine socoteala diverselor unităţi ale timpului nu sînt altceva decît oglindiri şi încercări de fixări ale vîrstei sau ale vîrstelor vremii.

Acestor evidenţe ale vîrstelor timpului li s-a dat numele de calendare, după cuvîntul greco-latin *calendae*, prin care sînt numite zilele întîi ale fiecărei luni, adică zilele de început ale unităţii de timp calculată şi stabilită în funcţie de fazele periodice ale crugului lunii, de unde şi numele lor de luni, adică de unităţi de timp ce se măsoară prin mişcarea sau prin evoluţia lunii, care se face cu o regularitate de ceasornic ceresc pentru unităţile de timp formate dintr-un anumit număr de zile, care de obicei desparte o fază a lunii de alta.

Luna a fost împărţită, fie în unităţi de timp de cîte 10 zile care s-au numit decade, fie în unităţi de timp de 7 zile, care s-au numit săptămîni. Aceste cuvinte însemnînd fiecare, exact ceea ce exprimă şi adică decada însemnînd zece zile (decadies), iar săptămîna însemnînd şapte zile (septem manes), şapte dimineţi sau şapte mînecări de zi.

Pentru a se păstra şi a se folosi în scopuri practice evidenţa zilelor, săptămînilor şi lunilor, iar uneori şi evidenţa anilor sau grupurilor de ani, s-au întocmit tabele, cărora li s-a zis în mod curent şi li se zice pînă astăzi calendare.

Împărţite în zile, iar zilele cuprinse în săptămîni şi săptămînile în luni, iar lunile cuprinse în unitatea mai mare de timp care se numeşte an, tabelele sau listele tuturor acestor unităţi de timp au servit atît la numărătoarea sau la calcularea timpului, cît şi la însemnarea în ele pentru amintire, pentru sărbătorire sau pentru executarea unor anumite lucrări, a numelor unor zei, unor împăraţi, a unor evenimente etc. Făcîndu-se mereu astfel de însemnări în cuprinsul tabelelor calendaristice, s-a ajuns ca multe din zilele săptămînilor să dobîndească o semnificaţie deosebită, tocmai prin numele care erau înscrise în ele, ori prin evenimentele pe care le aminteau sau prin sărbătorile ori sim-

plele serbări care se organizau în zilele respective. Astfel mai întîi au fost botezate toate zilele săptămînii cu nume al căror înţeles este clar pînă astăzi, ele derivînd din numele zeilor, ca de exemplu, marţi din numele lui Marte, zeul războiului; miercuri din numele lui Mercurie zeul negoţului; joi din numele lui Joe sau Jupiter, căpetenia zeilor; vineri din numele Venerei, adică al zeiţei Venus, zeiţa dragostei etc. Tot la fel s-a procedat şi la botezarea lunilor, zicîndu-se de exemplu unei luni, martie după numele lui Marte zeul războiului, alteia zicîndu-i-se iulie după numele lui Iulius Cezar, alteia zicîndu-i-se august după numele lui Octavian August, alteia zicîndu-i-se septembrie după cifra şapte, căreia i se zice în limba latină septem, alteia i s-a zis octombrie, după numele cifrei opt, căreia în limba latină i se zice octo, alteia i s-a zis noiembrie sau novembrie, de la cifra nouă, căreia în limba latină i se zice novem şi în fine celei din urmă i s-a zis decembrie, după cifra zece, căreia în limba latină i se zice decem. Modul în care sînt numite şi înşirate lunile pînă astăzi, arată că la data cînd li s-au stabilit numele pe care le poartă, anul era împărţit numai în zece luni, la care se mai adăugau după posibilităţile aproximative de calcul de atunci încă nişte fragmente de luni, pentru a se rotunji anul, iar mai tîrziu el a fost împărţit în douăsprezece luni, păstrîndu-se însă vechile numiri ale lunilor.

Pentru trebuinţe asemănătoare cu cele care au determinat întocmirea şi dezvoltarea calendarelor, pînă la începutul erei creştine, Biserica şi credincioşii săi au folosit la început calendarele pe care le găsiseră confecţionate gata şi care erau întrebuinţate curent. În aceste calendare ei au început a însemna diverse nume şi evenimente importante pentru viaţa creştină. Numele însemnate de creştini în calendare începeau cu numele Mîntuitorului, la care s-a adăugat numele sfinţilor Apostoli, al Maicii Domnului, al multora dintre ucenicii Sf. Apostoli, al proorocilor şi drepţilor din Vechiul Testament şi numele cel fără de număr al martirilor sau mucenicilor. Prin însemnarea acestor nume în calendar, zilele în care figurau ele dobîndeau o semnificaţie deosebită, determinînd cinstirea lor de către creştini prin rugăciuni şi printr-un cult care s-a conturat tot mai precis şi s-a dezvoltat din elemente religioase comune, multe din ele luate din Vechiul Testament şi din alte elemente noi, specifice credinţei creştine. Astfel au luat naştere cele dintîi sărbători, iar sărbătorile au dat zilelor calendaristice în care se ţineau un loc de frunte sau o poziţie cu totul deosebită faţă de zilele comune în care nu se ţineau sau nu se organizau sărbători.

Paralel cu însemnarea în calendare a numelor de persoane amintite, s-a procedat şi la însemnarea în aceleaşi calendare a unor evenimente de însemnătate deosebită, pentru viaţa creştină şi mai întîi pentru lucrarea mîntuitoare pe care a săvîrşit-o Domnul nostru Iisus Hristos. Astfel, în fruntea acestor evenimente însemnate în calendar, a fost pusă ziua Învierii Domnului, adică ziua Sf. Paşti, legîndu-se această zi şi încercîndu-se a fi statornicită după indiciile păstrate în Sf. Scriptură şi în Sf. Tradiţie, precum şi ghidîndu-se creştinii după pasca iudaică. Cum însă, ziua Învierii sau evenimentul principal pentru viaţa

creştină era pus în strînsă legătură cu acela al Naşterii Domnului şi cu alte evenimente din viaţa Mîntuitorului dinainte de moarte şi înviere, ca şi cu unele de după înviere, în mod principal cu Înălţarea Domnului la ceruri şi apoi cu pogorîrea Duhului Sfînt, li s-a făcut şi acestora loc în calendarul creştin, fiind însemnate în zilele pe care le-au putut stabili făuritorii celor dintîi calendare, pe baza cunoştinţelor religioase şi astronomice necesare în acest scop.

Încă din veacul II şi III, pe calea însemnării în calendarele comune a numelor şi a evenimentelor menţionate, s-a ajuns ca aceste calendare să fie transformate din calendare păgîne, în calendare creştine, care au existat, s-au folosit şi s-au dezvoltat paralel cu cele oficiale ale societăţii civile necreştine.

Trebuie să menţionăm în mod deosebit, că nu pretutindeni s-a procedat, în cuprinsul imperiului roman, la întocmirea în acelaşi fel a calendarelor creştine, ci în fiecare Biserică locală mai importantă, sau în fiecare parte a imperiului care îşi avea individualitatea ei, fie sub aspect social, cultural, economic sau politic comun, fie sub aspect creştin, s-au alcătuit calendare locale, care se deosebeau în multe privinţe între ele.

Unul dintre tipurile comune şi foarte frecvente de calendare locale creştine şi anume chiar tipul primitiv de calendar creştin a avut înfăţişarea de listă sau catalog calendaristic al mucenicilor sau martirilor, adică de calendar în care la diverse zile de-a lungul anului erau însemnate numele martirilor, marcîndu-se ziua morţii lor şi uneori chiar viaţa şi sfîrşitul lor. Aceste calendare creştine primitive s-au numit martirologii. Din calendarele locale alcătuite în felurite chipuri sau şi sub formă de martirologii s-a ajuns apoi cu timpul la întocmirea unor calendare mai cuprinzătoare, destinate să fie folosite în regiuni sau în teritorii mai întinse. Acestea reprezentînd o sinteză a calendarelor locale, au devenit calendare ale centrelor bisericeşti mai importante, cum au fost Roma, Alexandria, Antiohia, Efesul etc.

Pe baza calendarelor regionale şi ale Bisericilor sau centrelor bisericeşti principale, s-a trecut apoi într-o epocă foarte tîrzie, abia prin veacul al VI-lea, la întocmirea unor calendare generale, pentru întreaga Biserică, continuîndu-se însă a se observa în acestea şi specificul local, adică netinzîndu-se a fi impuse ca singurele calendare ce ar trebui folosite în Biserică. La un asemenea calendar general obligatoriu în Biserică, nu s-a ajuns decît mai tîrziu, după veacul al nouălea, definitivîndu-se apoi pentru Biserica din răsărit abia în veacul al XII-lea într-o formă tip, care se păstrează pînă astăzi în elementele sale de bază, cărora li s-au adăugat totuşi numeroase altele de atunci încoace.

Reclamate de nevoile practice ale vieţii creştine şi apărute paralel, calendarele şi martirologiile au rămas timp îndelungat în întrebuinţarea mereu paralelă în Biserică, adică nici martirologiile n-au înlocuit calendarele, nici calendarele n-au înlocuit martirologiile. Fiecare din aceste două feluri de evidenţă a unităţilor de timp şi a sărbătorilor şi-au avut dezvoltarea sa şi sînt atestate cu forme, dimensiuni şi conţinut variat, nu numai în primele veacuri după Hristos, ci pînă tîrziu în veacurile IX şi X.

Despre calendarele creştine se spune în general că au apărut din prima jumătate a veacului III, ceea ce nu pare deloc sigur, pentru că nevoia întocmirii şi folosirii unor calendare cît de reduse şi de rudimentare a apărut în viaţa creştină încă din veacul al II-lea; căci într-o epocă în care numărul creştinilor creştea vertiginos şi în care a trebuit să se ia numeroase măsuri pentru organizarea cultului, pentru apărarea dreptei credinţe, întrunindu-se chiar sinoade în veacul al II-lea, la care au fost condamnaţi unii eretici, în care s-a simţit nevoia şi de a se crea şcoli teologice mai înalte, cum au fost vechile şcoli numite catehetice, în care a apărut controversa pascală şi aceea privitoare la botezul ereticilor, într-o astfel de epocă nu puteau să nu apară şi cele dintîi evidenţe de tip calendaristic a sărbătorilor. Cînd se ştie că se întocmiseră deja şi erau în aplicare practică anumite formulare ale Sfintei Liturghii pe care le atestă Didahia în special şi Apologia I-a a Sf. Justin Martirul, cînd apăruseră şi se prăznuiau, în modul în care se putea, şi alte sărbători, inclusiv acelea ale Sfinţilor mucenici, nu ne putem imagina să nu se fi întocmit — în diverse părţi ale Bisericii — cîte un răboj al zilelor mai însemnate, al principalelor sărbători măcar.

De altfel, în veacul al III-lea, Sf. Ciprian al Cartaginei dispune să se întocmească tabele în care să fie însemnate zilele morţii martirilor, pentru a se săvîrşi sfinte slujbe în acestea (Epist. 12, 2). Aceasta înseamnează că în veacul al III-lea intraseră deja în uz şi se foloseau în Biserica din Africa romană martirologiile locale. Iar dacă în Africa romană martirologiile se aflau în uzul Bisericii, este evident că ele nu lipseau nici din alte părţi ale imperiului în care sînt pomenite şi mai vechi elemente de organizare a vieţii bisericeşti.

Că cele dintîi calendare creştine erau brodate pe calendarele păgîne, ne-o arată documente din veacul IV şi V şi cu deosebire lista episcopilor romani din anul 354, în care numele acestora împreună cu alte indicaţii utile pentru creştini, apar pe schema calendarului roman laic sau păgîn. Această listă reprezintă de fapt un calendar păgîn încreştinat. La fel a fost întocmit, adică tot pe schema vechiului calendar roman necreştin şi calendarul creştin galican al lui Polemius Silvius din anul 448.

Între cele mai vechi calendare creştine, care ni s-au păstrat, se numără calendarul din Carmona (Andaluzia), care datează dintre anii 465—494. El a fost scris pe piatră şi nu ni s-a păstrat decît o parte a lui. De prin veacul V—VI datează şi calendarul de la Oxyrinchus.

Era şi firesc pentru vremea aceea ca cei care întocmeau calendarele creştine să folosească vechile calendare existente şi să nu încerce o reformă calendaristică propriu-zisă, prin care să deranjeze o anume rînduială a vieţii de stat, care se întemeia şi ea pe observarea calendarului oficial al Statului de atunci, calendar care a continuat să fie menţinut în viaţa de stat, pînă tîrziu în epoca bizantină.

În privința vechimii martirologiilor, sînt valabile aceleași considerații ca și cele ce le-am făcut în privința vechimii calendarelor, la care se mai adaugă faptul că evidența martirilor a trebuit să fie ținută inițial și independent de tabelele calendaristice. Cele mai vechi martirologii apar cu necesitate din veacul al II-lea și ele sînt bine cunoscute deja în veacul al III-lea.

Cel mai vechi martirologiu, care depășește prin cuprinsul său martirologiile locale sau regionale, este «Martirologium Syriacum», care datează din anul 411. El este însă versiunea siriacă a unui martirologiu general, scris în limba greacă, înainte de anul 400.

Din prima jumătate a veacului V, ni s-a păstrat un martirologiu complet întocmit la Roma, «Martirologium Romanum».

Cel mai răspîndit martirologiu general din Apus, a fost numitul «Martirologium Hieronimianum», întocmit pe la jumătatea secolului V în Italia de Nord și atribuit Fer. Ieronim.

Dintre alte martirologii mai vechi mai amintim un martirologiu galican, care datează din jurul anilor 592—600 și a fost întocmit în Galia de Sud ca martirologiu general, apoi martirologiul lui Beda Venerabilul (P. L. 94, col. 799) și cel mai dezvoltat dintre toate, Martirologiul lui Usuard, tot din Galia, întocmit pe la anul 875.

Atît în Răsărit, cît și în Apus au mai apărut felurite martirologii, calendare, sinaxare și chiar menologii, adică liste lunare de sărbători și de mucenici sau de sfinți în general. Unele dintre acestea cuprindeau date scurte asupra vieții sfinților, iar altele cuprindeau date mai dezvoltate, luînd uneori proporțiile unor adevărate «vieți de sfinți».

Întrucît de la calendarul de 10 luni, s-a trecut la acela de 11 și apoi de 12 luni, sărbătorile creștine au fost stabilite în cadrul celor 12 luni ale anului, fiind așezate după calcule aproximative la diverse date, care au variat în decursul istoriei, cel puțin pentru unele dintre sărbători, cum este de ex. Crăciunul. Pînă să se fi ajuns la stabilirea unui calendar creștin general și statornic, care să fie respectat în întreaga Biserică, atît vechile calendare, cît și vechile martirologii, au suferit numeroase transformări. Evoluția și dezvoltarea calendarelor creștine, au fost determinate de evoluția și dezvoltarea cultului creștin, care a luat un avînt din ce în ce mai mare de prin veacul al IV-lea înainte, cîteva din veacurile următoare, înscriind etape deosebite ale acestui proces, prin faptul că atît împărații, cît și autoritatea bisericească din acele veacuri, au procedat la instituirea de sărbători noi și au luat măsuri de statornicire a celor existente, ca și de generalizare a unora care nu avuseseră pînă aici decît caracter local.

O primă etapă importantă de acest fel, o înscrie epoca lui Justinian (527—565), căreia îi urmează epoca lui Heracliu (609—641), apoi prima jumătate a veacului al IX-lea ca epocă de restaurare definitivă a cultului icoanelor, epoca dinastiei macedonene din veacul IX—X și în fine cea din urmă, epoca lui Manuil I Comnenul.

În epoca lui Justinian s-au reînnoit unele dintre legiuirile mai vechi de stat privitoare la Sf. sărbători și s-a venit cu altele noi care

le completau și impuneau respectului tuturor sărbătorile creștine tradiționale, care ajunseseră să cuprindă calendarul aproape în întregimea lui, fiind deja stabilite principalele sărbători ale anului bisericesc, precum și principalele sărbători ale sfinților.

În epoca lui Heracliu, adică în prima jumătate a veacului VII, s-au stabilit datele cîtorva sărbători și obligația respectării lor de către locuitorii imperiului bizantin. Aceste sărbători sînt următoarele: Sîntămăria Mare, a cărei sărbătorire s-a fixat definitiv la 15 august în anul 602, dată la care se prăznuiește pînă astăzi; Acoperămîntul Maicii Domnului, a cărei dată se fixează în anul 620, la 2 iulie și Înălțarea Sfintei Cruci, a cărei dată se fixează în anul 629 la 14 septembrie.

În epoca restabilirii definitive a cultului icoanelor, se introduce în anul 843, sărbătoarea numită «Duminica Ortodoxiei», a cărei prăznuire se fixează în prima duminică din postul Sf. Paști. Hotărîrea în această privință a fost luată de către împărăteasa Teodora, împreună cu fiul ei împăratul Mihail III și cu patriarhul Metodie al Constantinopolului (843—847).

În epoca dinastiei macedonene, se hotărăște prin novela 88 a lui Leon VI Filozoful (886—912), prăznuirea generală în întreg imperiul a cîtorva dintre marii sfinți și marii dascăli ai Bisericii și anume a Sf. Vasile cel Mare, a Sf. Grigore Teologul, a Sf. Grigore de Nisa, a Sf. Ioan Gură de Aur, a Sf. Atanasie cel Mare, a Sf. Ciril al Alexandriei și a Sf. Epifanie. Abia de atunci înainte, prăznuirea acestor sfinți s-a generalizat în întreaga Biserică de Răsărit, ca și în cea de Apus.

Ultima etapă importantă pentru dezvoltarea cultului creștin și pentru dezvoltarea și definitivarea calendarului creștin în cea mai mare parte, este aceea pe care o reprezintă domnia împăratului Manuil I Comnenul și păstorirea patriarhului Luca Hrisoberghes al Constantinopolului. În timpul acestora și anume din inițiativa împăratului, care a emis o lege specială de stat, și cu consimțămîntul patriarhului și a sinodului său endemic, s-a stabilit și o listă de sărbători, de-a lungul întregului an bisericesc, fixîndu-li-se datele la care se prăznuiesc și astăzi. Legea lui Manuil Comnen a fost emisă la anul 1166 și ea împarte sărbătorile în două categorii: în prima categorie intră sărbătorile în care este interzisă inclusiv activitatea judiciară și — se înțelege — toate celelalte munci, fiind socotite zile de repaus festiv obligatoriu, iar în a doua categorie intră sărbătorile a căror prăznuire nu se face prin repaus complet, permițîndu-se anumite activități, inclusiv cele judiciare.

Pentru importanța pe care o reprezintă legea lui Manuil I Comnen din 14 martie 1166, lăsăm să urmeze o bună parte din textul ei, în care sînt enumerate principalele sărbători și datele în care trebuie prăznuite.

Cum era și firesc, anul bisericesc era socotit ca începînd la 1 septembrie și deci sărbătorile sînt înșirate, începînd cu luna septembrie, atît cele în care este interzisă cu desăvîrșire orice muncă, cît și cele în care sînt permise anumite munci.

Sărbătorile în care este interzisă orice muncă

Luna septembrie : Naşterea Maicii Domnului la 8 septembrie ; Înălţarea Sfintei Cruci la 14 septembrie şi Adormirea Sf. Apostol şi Evanghelist Ioan la 26 septembrie.

Luna octombrie : Sf. Apostol Toma la 6 oct. ; Sf. Apostol Iacov al lui Alfeu, la 9 octombrie şi Sf. Apostol şi Evanghelist Luca la 18 oct.

Luna noiembrie. Sf. Ioan Gură de Aur la 13 nov. ; Sf. Apostol Filip la 14 nov. ; Sf. Apostol şi Evanghelist Matei la 16 nov. ; Intrarea în Biserică a Maicii Domnului la 21 nov. ; şi Sf. Apostol Andrei la 30 nov.

Luna decembrie : Zămislirea Sf. Ana la 9 dec. ; de la 20 dec. pînă la 6 ianuarie, Crăciunul şi Botezul Domnului.

Luna ianuarie : Sf. Atanasie şi Ciril la 18 ian. ; Sf. Grigore Teologul la 25 ian.

Luna februarie : Întîmpinarea Domnului la 2 februarie : Dreptul Simeon, la 3 februarie.

Luna martie : Buna-Vestire la 25 martie ; Sărbătorile Paştilor de la învierea lui Lazăr pînă la a opta zi după Paşti.

Luna aprilie : Sf. Apostol şi Evanghelist Marcu la 25 aprilie, Sf. Apostol Iacov, fratele Sf. Evanghelist Ioan la 30 aprilie (Iacob Zevedeu).

Luna mai : Sf. Apostol şi Evanghelist Ioan la 8 mai ; Sf. Simion Zilotul, la 10 mai; Sfinţii cei deopotrivă cu Apostolii şi marii împăraţi Constantin şi Elena la 21 mai şi Sf. Apostol Iuda la 26 mai.

Luna iunie : sf. Apostol Vartolomeu la 11 iunie; Sf. Apostol Iuda Tadeu, Leveu şi Iacob la 19 iunie; Naşterea Sf. Ioan Botezătorul la 24 iunie; Sf. Apostol Petru şi Pavel la 29 iunie, şi Sf. doisprezece Apostoli la 30 iunie.

Luna iulie : Adormirea Sf. Ana la 25 iulie.

Luna august : Schimbarea la faţă a Domnului nostru Iisus Hristos, la 6 august; Sf. Apostol Matia la 9 august; Adormirea Maicii Domnului la 15 august ; Sf. Apostol Tadeu la 21 august ; Sf. Apostol Vartolomeu la 24 august şi Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul la 29 august.

Sărbătorile în care sînt permise unele munci

Luna septembrie : Minunea din Colose a Sf. Arhanghel Mihail la 6 septembrie.

Luna octombrie : Sf. Iacob fratele Domnului la 23 oct. ; Sf. marele mucenic şi izvorîtorul de mir Dimitrie la 26 oct.

Luna noiembrie : Sfinţii doctori fără de arginţi şi făcători de minuni Cosma şi Damian la 1 noiembrie; soborul sfinţilor celor fără de trup (Mihail şi Gavril) la 8 noiembrie, şi cuviosul mucenic Ştefan cel Nou la 28 nov.

Luna decembrie : Sfînta muceniţă Varvara la 4 dec. şi Sf. făcător de minuni, ierarh Nicolae, la 6 decembrie.

Luna ianuarie : Sf. Grigore de Nissa la 10 ianuarie ; Cinstirea lanţului Sf. Apostol Petru la 16 ian. ; Aducerea moaştelor Sf. Grigore Teologul la 19 ian. şi aducerea moaştelor Sf. Ioan Gură de Aur la 27 ian.

Luna februarie : Sf. marele mucenic Teodor Stratilat la 8 febr. şi Sf. Teodor Tiron la 17 febr.

Luna martie : Sfinţii patruzeci de mucenici la 9 martie.

Luna aprilie : Sf. mare mucenic Gheorghe la 23 aprilie.

Luna mai : Sf. Atanasie cel Mare la 2 mai.

Luna iunie : Sf. Teodor Stratilat la 8 iunie ; Sf. Chiril al Alexandriei la 9 iunie şi Sf. Samson făcătorul de minuni la 27 iunie.

Luna iulie : Sfinţii şi făcătorii de minuni cei fără de arginţi Cosma şi Damian, la 1 iulie; aşezarea veşmîntului Maicii Domnului la 2 iulie ; Sf. marele mucenic Procopie la 8 iulie; Sf. muceniţă Eufimia la 11 iulie; Sf. prooroc Ilie la 20 iulie; şi Sf. Pantelimon făcătorul de minuni la 27 iulie.

Luna august : Aşezarea brîului Maicii Domnului la 31 august.

Cu mici schimbări acest sinaxar adevărat, stabilit pe cale de lege imperială, emisă cu consimţămîntul unui sinod endemic şi al patriarhului de atunci al Constantinopolului, s-a păstrat şi s-a observat de atunci înainte, în întreaga Biserică de răsărit. El a mai fost amplificat prin reintroducerea în calendar a unora dintre acele sărbători care fuseseră trecute sub tăcere de către legea lui Manuil I Comnen, pentru că era excesiv de mare, ceea ce pricinuia daune activităţii obşteşti şi deopotrivă creia unele complicaţii însăşi vieţii bisericeşti.

Cele mai vechi calendare şi martirologii deşi născute din iniţiative locale şi adică în primul rînd din iniţiativa slujitorilor Bisericii în sarcina cărora cădea oficierea cultului divin, precum şi din aceea a credincioşilor care manifestau evlavie cuvenită şi tragere de inimă pentru cinstirea Sf. mucenici şi pentru sărbătorirea marilor evenimente ale istoriei mîntuirii, au fost în mod firesc acceptate, fie în chip tacit, fie în chip formal sau expres de către autoritatea bisericească şi numai astfel au putut fi folosite şi difuzate cu timpul în întreaga Biserică. Purtarea de grijă a autorităţii bisericeşti în această privinţă, ca şi actele normative emise de ea pentru aprobarea şi statornicirea calendarelor creştine, a fost timp îndelungat împărţită cu purtarea de grijă a autorităţii de stat şi cu legiuirile în materie, emisă de aceeaşi autoritate.

Cea din urmă şi cea mai caracteristică legiuire comună a Statului şi a Bisericii în privinţa calendarului este aceea de la 1166, al cărei conţinut l-am arătat mai amănunţit. Asemenea măsuri cu caracter normativ au fost necesare şi mai tîrziu, dar toate cele ulterioare au păstrat neatinsă legea din 1166 sau cel mult i-au adus unele completări şi rectificări, ea rămînînd schema de bază a calendarului bisericesc ortodox pînă astăzi.

*

Cum în decursul timpului s-a observat că se făcuseră unele greşeli în calcularea timpului pe care îl necesită crugul anului, s-a procedat la felurite îndreptări ale calendarului, care în fond nu sînt decît rectificări ale calculelor greşite de altă dată.

Cea mai importantă îndreptare sau rectificare i s-a făcut calendarului creştin la 1582 de către papa Grigore al XIII-lea, acestei îndreptări zicîndu-i-se de atunci reforma gregoriană a calendarului, pe care la 1775 a adoptat-o şi întreaga lume protestantă. Ea nu a fost adoptată însă de către Biserica Ortodoxă, care continua să folosească aşa-zisul calendar iulian, moştenit de la Iuliu Cezar, de aceea i se şi zice iulian.

Aşadar, precizăm că Biserica Ortodoxă s-a opus mereu adoptării calendarului gregorian, adică a celui îndreptat de către papa Grigore XIII. După multe frămîntări, în decursul timpului, în cadrul cărora a fost invocată mereu necesitatea îndreptării calendarului iulian, care era destul de greşit, problema îndreptării lui s-a pus în mod serios la anul 1007, în Bizanţ, iar mai tîrziu, în cadrul Ortodoxiei, la anul 1583, adică îndată după reforma gregoriană a calendarului, hotărîndu-se de către patriarhul Ieremia I al Constantinopolului, împreună cu sinodul endemic de la Constantinopol, să nu fie nicidecum admisă reforma gregoriană. Abia în veacul XIX s-a pus din nou în lumea ortodoxă problema îndreptării calendarului, fără a se ajunge însă la vreun rezultat pozitiv, acestei îndreptări opunîndu-i-se inclusiv ierarhia Bisericii Române în epoca lui Cuza Vodă, care a trecut totuşi la introducerea calendarului gregorian în viaţa de stat, cu data de 13 oct. 1863.

Problema a fost reluată în cadrul întregii Ortodoxii, după întîiul război mondial.

Un deziderat actual al întregii lumi creştine ca şi de altfel al omenirii întregi este acela de a se întocmi un calendar unic cît mai exact cu putinţă din punct de vedere ştiinţific şi cît mai folositor pentru întreaga lume.

Din partea creştinilor, se insistă pentru adoptarea unui asemenea calendar, cu deosebire în scopul de a se ajunge ca toţi creştinii să prăznuiască în aceeaşi zi sau la aceeaşi dată mai întîi sfintele Paşti şi apoi o serie de alte sărbători care sînt strict legate de data sfintelor Paşti.

În scopul arătat, s-au înocmit felurite proiecte, nu numai de către organele bisericeşti sau religioase în genere, ci şi de către unele organe create de vechea Ligă a Naţiunilor şi de către Organizaţia Naţiunilor Unite. Desigur că pentru calcularea cît mai precisă a timpului pe care-l necesită crugul complet al unui an, există astăzi mijloace şi condiţii care nu lasă nici o îndoială că acest lucru se poate face cu maximum de precizie şi că un nou calendar întocmit pe baza calculelor ce se pot face acum, nu va mai necesita îndreptarea decît într-un viitor atît de îndepărtat, încît aproape că nici nu mai poate fi prevăzut. Ceea ce constituie însă o dificultate foarte gravă şi mai ales tulburătoare, ori de-a dreptul smintitoare pentru conştiinţa creştină, este faptul că nu se va putea ajunge niciodată la îndeplinirea dezideratului general

creştin de a se serba Sf. Paşti în una şi aceeaşi zi de către întreaga creştinătate. La prima vedere această afirmaţie poate părea neverosimilă, căci în general se socoteşte că pe cale de înţelegere oamenii pot cădea de acord asupra oricărei chestiuni care a constituit pînă acum un mijloc de discordie între ei. Lucrurile însă nu stau astfel, ci se prezintă în mod obiectiv, deci independent de voinţa şi de dorinţa oamenilor, în aşa fel încît într-adevăr nu se va putea realiza dezideratul prăznuirii Sf. Paşti în aceeaşi zi de către întreaga creştinătate.

Dificultăţile ce stau în calea acestui lucru sînt foarte simple, dar de neînlăturat. Ele au trecut însă neobservate şi continuă a fi neobservate de cea mai mare parte a celor care se ocupă de problema calendarului, ca şi de aceea a datei Sf. Paşti.

Care sînt aceste dificultăţi?

Ele zac în însăşi legile naturii, care fac ca în timp ce într-o jumătate a globului terestru să fie ziuă, în cealaltă jumătate să fie noapte. Şi deci dacă unii creştini ar prăznui într-o anumită zi Sf. Paşti, ceilalţi n-ar putea-o sărbători concomitent, decît numai în timpul nopţii, ceea ce, ori pentru o parte, ori pentru alta înseamnează o nepotrivire şi un dezacord. Pentru ca şi unii şi alţii să o serbeze împreună sau deodată, adică simultan, trebuie ca unii să o serbeze ziua şi alţii noaptea, iar dacă vor să o serbeze la aceeaşi dată calendaristică, atunci unii trebuie să o serbeze cu 24 ore mai înainte şi alţii cu 24 ore mai tîrziu. Este clar aşadar că din motivul arătat, nu se poate realiza sărbătorirea simultană a Sf. Paşti în întreaga lume.

O a doua cauză, cu implicaţii şi mai grave pentru tradiţia şi conştiinţa creştină, este aceea că tot după legile firii, echinocţiul de primăvară cade la 21 martie numai în emisfera de nord a pămîntului, pe cînd în emisfera de sud la aceeaşi dată, este echinocţiul de toamnă ceea ce înseamnează că hotărîrea sinodului I ecumenic de a se serba pretutindeni Paştile în prima duminică cu lună plină după echinocţiul de primăvară, se poate aplica numai în emisfera de nord, nu însă şi în cea de sud, deci nu pretutindeni, adică nu în întreaga lume. De aci rezultă că acea hotărîre este caducă şi că la ea nu se mai poate face nicidecum referire, dacă se intenţionează a se căuta totuşi şi a se găsi o modalitate de a se serba Sfintele Paşti măcar în aceeaşi zi calendaristică, de către toţi creştinii. Aceasta nu înseamnează însă o nesocotire a unei hotărîri atît de însemnată a celui dintîi Sinod ecumenic, ci înseamnează numai o interpretare corespunzătoare a ei prin arătarea imposibilităţii de a fi aplicată în toată lumea, nu din pricină că ea ar fi greşită, ci din pricină că legile naturii însăşi, nu-i conferă o vigoare universală, ci numai una circumscrisă la emisfera nordică a pămîntului. Hotărîrea în cauză a Sinodului I ecumenic trebuie privită în lumina cunoştinţelor de geografie şi de astronomie pe care le-au putut avea oamenii la data respectivă şi ea nu trebuie transformată nicidecum într-o hotărîre cu caracter dogmatic sau luată sub inspiraţia Duhului Sfînt, ori socotită ca o expresie a infailibilităţii Bisericii. Ea este şi rămîne o hotărîre greşită, prin nedeplinătatea ei

și ca atare trebuie corectată sau îndreptată, pentru că nu pot fi corectate sau îndreptate legile naturii după ea, iar neputînd fi corectate acestea, se înțelege că trebuie corectată însăși hotărîrea respectivă.

Cum s-ar putea proceda la această corectare altfel, decît înlocuind-o pe cale de consens unanim, printr-o hotărîre care să stabilească Sf. Paști la o dată calendaristică apropiată de aceea pe care au avut-o în vedere Sf. Părinți de la Sinodul I ecumenic, cînd au adus hotărîrea lor, ținîndu-se seama de faptul că ea corespunde timpului sau datei reale la care a avut loc Învierea Mîntuitorului. Ca urmare, completarea hotărîrii Sinodului I ecumenic ar trebui să cuprindă specificarea inevitabilă că Sf. Paști se vor serba în aceeași zi calendaristică, ce va fi stabilită după prima duminică cu lună plină după echinocțiul de primăvară din emisfera de nord, indiferent de anotimpul sau anotimpurile care se succed pe restul planetei sau în care ar pica ziua Sf. Paști astfel stabilită.

Iată deci că într-adevăr, serbarea Sf. Paști în aceeași zi și în strictă conformitate cu hotărîrea sinodului I ecumenic, nu se poate realiza din pricina potrivniciei legilor naturii. Ea se poate realiza totuși la aceeași dată calendaristică și numai în acest chip, prin consensul întregii creștinătăți prin care s-ar completa hotărîrea Sinodului I ecumenic și s-ar stabili o zi de Paști invariabilă, ținîndu-se seama de rațiunea pentru care Sinodul I ecumenic stabilise că timpul serbării Paștilor trebuie să cadă după echinocțiul de primăvară.

Se înțelege că în acord cu întreaga tradiție creștină, Sf. Zi de Paști trebuie să fie sărbătorită într-o zi de duminică, iar nu în vreo altă zi a săptămînii, lucru ce se poate realiza cu ușurință, după ce se va fi adoptat un calendar universal invariabil, adică tot atît de precis și de statornic în structura lui, pe cît de precisă și de statornică este structura și mișcarea corpurilor cerești al căror crug încearcă să-l reflecteze calendarul.

Se înțelege de asemenea că și alte sărbători și părți întregi ale calendarului bisericesc vor trebui să sufere schimbările și ajustările pe care le-ar impune stabilirea unei zile invariabile, ca dată a Sf. Paști.



G. CANONIZAREA SFINȚILOR

1. Canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă

Prin canonizare, în aghiologia ortodoxă, ca și în Dreptul canonic ortodox se înțelege actul prin care Biserica recunoaște, declară și așează eroii dreptei credințe adormiți întru Domnul, în rîndul sfinților, în canonul sau catalogul sfinților, pe care Biserica Ortodoxă îi venerează pe temeiul învățăturii ei dogmatice.

Istoria vieții sfinților ne arată că, din primele zile ale creștinismului, se ținea evidența sfinților locali și se întocmeau liste de sfinți, și comunitățile bisericești își comunicau reciproc listele sau cataloagele sfinților lor.

Listele de sfinți se întocmeau spre a li se face — cu laudă și cinste — pomenirea lor și spre a li se înălța rugăciuni ca unor ajutători și mijlocitori ai darurilor celor dumnezeiești pe lîngă tronul celui Prea Înalt. Cataloagele sfinților se întocmeau ținîndu-se seama de ziua morții lor, a morții martirice violente, a morții în exil, în închisoare sau a morții lor comune. Aceste zile se însemnează alături de numele sfinților și în mod firesc pentru orientare se ținea seama de crugul vremii, așa încît zilele calendarului, din zilele obișnuite, au început a deveni zile ale sfinților.

Pe lîngă numele și ziua morții sfinților, în cataloagele respective se însemnau pe scurt și faptele, minunile, suferințele, împrejurările morții și uneori chiar învățăturile sfinților.

Aceste cataloage în care erau înscriși la început numai martirii, s-au numit martirologii sau actele martirilor, și fiecare biserică își avea martirologiul său în epoca persecuțiilor. Din martirologiile locale s-au format apoi martirologiile generale ale Bisericii din Răsărit și Apus, apoi martirologiile depline ale întregii Biserici, martirologii care au servit mai tîrziu la alcătuirea monologiilor, a sinaxarelor, a eortologiilor și a vieților sfinților.

Alături de martiri, în martirologii se treceau și confesorii sau mărturisitorii, sfinții Apostoli, Sfinții Vechiului Testament, apoi Părinții cuvioși, — eroii vieții monastice, sfinții Părinți și marii Dascăli ai Bisericii făcători de minuni, marii Ierarhi ai Bisericii și chiar marii Binefăcători ai credinței și Bisericii, luptătorii pentru dreapta credință, dintre ostași, împărați, regi, principi, domnitori, etc.

În notele asupra vieții și trecerii acestora la veșnicele locașuri sau mai însemnat pe rînd și cu timpul și alte lucruri în legătură cu venerarea lor. Astfel, faptul că li s-au păstrat moaștele și unde, că moaștele

lor sînt întregi sau nu, că pe moaştele lor s-au ridicat altare sau biserici, că trupurile lor au rămas nestricate după moarte sau nu, că unora li s-au descoperit moaştele mai tîrziu prin minunile pe care le săvîrşeau, că li s-au transportat moaştele dintr-un loc într-altul, că păgînii le-au profanat mormintele, au ars sau aruncat în mare moaştele martirilor ca să nu le poată cinsti creştinii, că unii dintre sfinţi se bucură de un cult local sau general, că unora li se fac rugăciuni mai multe şi anume în mai multe zile ale anului, dintre care, una era ziua morţii, alta ziua aflării moaştelor, alta ziua transportării moaştelor, etc., apoi rugăciunile care li se făceau, apoi canonul slujbelor lor, etc.

De obicei însă, în martirologii se însemna ziua morţii martirilor şi aceasta se şi serba în mod principal, pentru că era socotită ziua proslăvirii lor de către Domnul, ziua în care murind pentru lume se năşteau pentru ceruri. De aceea, în scrierile vechi ale Bisericii, zilele morţii martirilor sînt numite «natalitiae», zile de naştere.

În baza acestui obicei s-a impus în Biserică zilele de pomenire a tuturor sfinţilor, zilele morţii lor şi numai arareori, zilele naşterii sau altele.

Crescînd cu timpul, numărul sfinţilor înscrişi în Martirologii, a trebuit să se reducă proporţiile acestora. Cuprinsul lor a fost rezumat din ce în ce mai mult, încît martiologiile uzuale, — acelea pe care le foloseau creştinii spre a se orienta în viaţa lor religioasă — s-au transformat în adevărate calendare creştine care au înlocuit pe de-a-ntregul, pentru Biserică, vechile calendare păgîne.

Martirologiile complete se păstrau la centrele bisericeşti şi circulau în număr mic, pe cînd cele prescurtate, devenite calendare sfinte, calendare creştine, circulau în număr mare.

Existau deci două feluri de martirologii: mari şi mici, sau martirologii propriu-zise şi calendare. Martirologiile mari, cele mai cuprinzătoare, erau acelea care se păstrau şi se completau mereu la Bisericile apostolice din: Ierusalim, Alexandria, Antiohia, apoi la Roma şi la Constantinopol, mai tîrziu la centrele bisericeşti, la Bisericile mari, adică în centrele mari ierarhice care s-au dezvoltat în decursul vremii luînd numele de Primate, Arhiepiscopii, Mitropolii, Exarhate şi Patriarhate.

Atît comunităţile, organizaţiile eparhiale cît şi celelalte unităţi bisericeşti îşi trimiteau reciproc unii altora Martirologiile mari în scopul de a se cunoaşte şi de a se generaliza venerarea sfinţilor care străluciseră într-o parte sau alta a Bisericii.

În epoca aceasta, mai ales moartea martirică constituia semnul doveditor al sfinţeniei, dovada completei lepădări de sine şi mărturia cea mai sigură a credinţei desăvîrşite.

De-a lungul istoriei Bisericii de atunci şi pînă azi, moartea martirică, mucenicia, adică muncirea, chinuirea pentru Hristos, sfîrşită prin moarte, a fost socotită şi a rămas semnul şi dovada de neînlocuit, semnul şi dovada cea mai certă a sfinţeniei.

Alt semn al sfinţeniei a fost socotit şi a rămas de atunci şi pînă azi mărturisirea neînfricată a dreptei credinţe, în faţa oricărei ispite sau dacă a atras numai exilul, închisoarea, sau alte suplicii suportate cu

muncirea şi moartea de pe urma chinurilor fizice sau morale sau nu, sau dacă a atras numai exilul, închisoarea, sau alte suplicii suportate cu bărbăţie eroică.

Al treilea semn al sfinţeniei a fost socotit şi a rămas pînă azi, viaţa sfîntă, viaţa curată, viaţa care, prin asceză, prin binefacere etc. înfăptuieşte cea mai înaltă trăire morală şi religioasă, superlativul etic şi religios.

Viaţa trăită în acest chip atrage proslăvirea din partea lui Dumnezeu cu daruri sau puteri suprafireşti, cu daruri de a face minuni fie în viaţă, fie după moarte, iar săvîrşirea minunilor a fost socotită şi a rămas de atunci şi pînă azi ca al patrulea semn al sfinţeniei.

Al cincilea semn al sfinţeniei a fost socotit şi a rămas pînă azi lupta de apărare a dreptei credinţe şi lupta pentru biruinţa dreptei credinţe, deci lupta pentru Biserică dusă de orice credincios cu toate puterile lui.

Luptătorii pentru Biserică sînt luptători pentru Hristos, sînt marii binefăcători ai Bisericii, şi opera lor a fost şi trebuie să fie privită ca fiind un semn al credinţei lor simple şi al proslăvirii lor de către Domnul cu puteri biruitoare asupra vrăjmaşilor Lui.

De bună seamă că toate aceste semne ale sfinţeniei nu pot fi considerate şi de fapt niciodată n-au fost considerate în Biserică altfel, decît ca un rezultat al curăţeniei şi al tăriei credinţei. Ele sînt faptele cele mai măreţe ale credinţei, sînt roadele sau pîrga cerească a credinţei celei adevărate, sînt flăcările vii ale credinţei, coroana sa, împlinirea cea mai desăvîrşită a credinţei.

Ca urmare, drept dovadă a sfinţeniei trebuie socotită şi curăţenia credinţei, adică ortodoxia ei. Ea este mai mult decît o dovadă sau un semn al sfinţeniei care trebuie înşirat alături de celelalte: ea este însăşi temelia şi izvorul tuturor semnelor posibile ale sfinţeniei, ea este puterea care zămisleşte şi face arătată sfinţenia.

Din vechime şi chiar şi în zilele noastre, pe lîngă aceste semne şi dovezi ale sfinţeniei au mai fost socotite şi altele, dintre care cel mai pricinuitor de îndoială şi de neînţelegere a fost nestricăciunea trupurilor după moarte.

Este neîndoios, că Domnul poate arăta, ca semn al proslăvirii unui Sfînt al Său şi nestricăciunea trupului acestuia după moarte. Dar acest singur semn spre a fi o nouă dovadă a sfinţeniei, celei în legătură cu care se produce, trebuie să fie necondiţionat legat de semnul minunilor, de darul de a săvîrşi minuni prin el. În acest sens, nestricăciunea trupurilor după moarte apare ca un accesoriu al semnului principal al sfinţeniei, darul de a face minuni. Dacă lipseşte acesta din urmă, atunci simplul fapt că trupul credinciosului nu s-a stricat după moarte nu constituie nici o dovadă a sfinţeniei. Ba din contră, după tradiţia Bisericii noastre faptul acesta este privit ca urmare a blestemului sau anatemei sub care ar fi căzut un astfel de om. Pentru acest motiv s-au rînduit la slujba înmormîntării, rugăciunile de dezlegare de blestem, care i se citesc fiecărui creştin răposat la sfîrşitul slujbei de înmormîntare.

Atît învăţătura cît şi practica Bisericii din epoca apostolică şi pînă acum sînt mărturie că nestricăciunea trupului după moarte poate fi

un accesoriu al semnelor principale ale sfinţeniei, şi că nicidecum acest singur semn nu constituie un semn al sfinţeniei.

Pe aceste temeiuri, s-a procedat în trecutul Bisericii Ortodoxe la aşezarea în rîndul sfinţilor a eroilor dreptei credinţe.

La început, pînă în vremea lui Constantin cel Mare fiecare comunitate locală putea să aşeze între sfinţi, putea să aşeze în canonul sau în catalogul sfinţilor săi, putea deci să canonizeze pe cine socotea vrednic de această cinste. Apoi, mai tîrziu, dezvoltîndu-se organizarea Bisericii şi evoluînd mereu această organizare, lucrurile s-au orînduit în acelaşi fel. Comunităţile locale canonizează însă din ce în ce mai rar, canonizarea devenind un act de competenţa episcopilor, al căror număr nu mai era atît de mare ca în primele veacuri — cînd aproape fiecare comunitate locală îşi avea episcopul propriu —, apoi de competenţa sinodului provincial al episcopilor vecini, apoi de aceea a primaţilor, a arhiepiscopilor şi a mitropoliţilor cu sinoadele lor, ajungînd în cele din urmă de competenţa patriarhilor cu sinoadele lor, ca şi de competenţa sinoadelor autocefale, situaţie în care ne găsim astăzi.

Procedeul canonizării a evoluat astfel:

Pe temeiul semnelor recunoscute ale sfinţeniei, la început actul canonizării se reducea doar la înscrierea în martirologiu al noului sfînt. Această formă îndeplinită atrăgea după sine pomenirea sfîntului la slujba Liturghiei din ziua morţii lui. De la simpla pomenire s-a trecut apoi la rostirea şi alcătuirea unei cîntări de laudă şi a unor rugăciuni speciale către sfînt, apoi la citirea vieţii lui din martirologiu în cadrul slujbelor şi în fine, la alcătuirea slujbelor canonului special a Sfîntului.

Paralel cu dezvoltarea cultului propriu-zis al sfinţilor s-a dezvoltat şi forma canonizării lor. Astfel, după o vreme, actul înscrierii în martirologiu era precedat de aflarea, adunarea, îngroparea sau dezgroparea şi transportarea moaştelor sfinţilor dintr-un loc în altul, fie într-un loc anumit unde se zidea un altar sau o biserică, fie la o biserică, aşezîndu-se în interiorul ei, sau îngropîndu-se sub altarul ei. Apoi, urma înscrierea în martirologiu al numelui şi a vieţii sfinţilor, precum şi a zilelor în care au murit, alcătuindu-se cîntări, rugăciuni către sfinţi şi — în fine — urma comunicarea numelui lor Bisericilor vecine. S-au mai adăugat cu timpul, cercetări în privinţa minunilor ce se săvîrşiseră de către sfinţi în viaţă sau de către moaştele lor după moarte, starea moaştelor la aceia ale căror moaşte nu se cunoşteau, rugăciuni şi slujbe cu privegheri în ajunul canonizării sau cu mult timp mai înainte.

Toate aceste forme se îndeplineau de către cler şi popor, împreună sub controlul şi supravegherea — din ce în ce mai atentă — a episcopului, pentru a se evita greşeli şi amăgiri.

În vechea Biserică nu a existat un procedeu fix şi general valabil care să fie urmat în actul de canonizare. Canonizarea se făcea spontan cu minime forme, spontan şi firesc sau şi dezvoltat, fără ca aceste forme să fie impuse autoritar prin vreo hotărîre sinodală. Ele poartă pecetea simplităţii adevărate, a credinţei şi a dragostei nefăţarnice,

a nădejdii tari în ajutorul sfinţilor şi a nebiruitei înţelepciuni a Bisericii lui Hristos.

Pe calea aceleiaşi dezvoltări a vieţii şi organizaţiei bisericeşti sub toate raporturile şi în condiţiile mereu noi ale vieţii în general, procedeul canonizării s-a îmbogăţit mai tîrziu, prin grija şi vigilenţa sacră pe care au pus-o cîrmuitorii Bisericii Ortodoxe pentru cuviincioasa venerare a sfinţilor şi pentru stăvilirea influenţelor stricăcioase de credinţe şi de datini.

Progresînd organizarea sinodală autocefală în sînul Bisericii Ortodoxe şi concentrîndu-se autoritaea bisericească în puterea cîrmuitoare a soboarelor, s-a adăugat la formele anterioare ale canonizării, ca o formă corespunzătoare noii organizări a Bisericii, hotărîrea sau actul sinodal de declarare şi de aşezare a eroilor credinţei noastre ortodoxe adormiţi întru Domnul, în rîndul Sfinţilor Lui.

Nu arareori împăraţii bizantini, ţarii ruşi şi domnitorii popoarelor ortodoxe au intervenit, «proprio moto» sau invitaţi de Biserică în actele de canonizare, sprijinind generalizarea cultului unor sfinţi, sau ajutînd autoritatea bisericească să înlăture greşeli sau înşelăciuni în hotărîrile de canonizare. Astfel Leon Filozoful (886—911) a sprijinit oficial generalizarea cultului sfinţilor: Atanasie cel Mare, Grigorie Teologul, Grigorie de Nissa, Ioan Gură de Aur, Ciril Alexandrinul etc. în întreaga Biserică. Acelaşi lucru l-a făcut Vasile Macedoneanul (976—1025) pentru cultul sfinţilor Constantin şi Elena, Teodora etc. Mulţi ţari ai Rusiei şi îndeosebi Petru cel Mare au făcut tot posibilul, ca să ajute Biserica să fie cît mai exigentă şi vigilentă la canonizarea sfinţilor pentru a evita erorile sau excesele.

*

Cu privire la actul canonizării se mai pun o seamă de probleme dintre care unele nu pot fi evitate, iar altele necesită precizări. Iată aceste probleme: — cine avea iniţiativa în actele de canonizare; — ce rol îndeplinea autoritatea bisericească; — poate fi cineva canonizat fiind în viaţă; — la cît timp după moartea cuiva i se poate face canonizarea; — cîte minuni sînt necesare pentru canonizare; — ce caracter are actul canonizării şi, în fine; — ce concluzii se pot trage din toate acestea pentru zilele noastre?

Istoria vieţii bisericeşti ne arată că iniţiativa pentru aşezarea eroilor credinţei creştine a avut-o întotdeauna poporul credincios. Evlavia populară a fost aceea care a indentificat pe adevăraţii sfinţi, a început să-i venereze creîndu-le un cult neoficial sau general. În primele veacuri poporul credincios făcea aceasta cu ştiinţa, colaborarea şi asentimentul clerului şi al episcopilor. Autoritatea bisericească se mărginea să supravegheze şi să înlăture abuzurile sau greşelile care se puteau face de către credincioşi în această materie.

Unii episcopi, arhiepiscopi sau mitropoliţi au intervenit activ lămurind pe credincioşi asupra unor greşeli, arătînd în ce chip se cade să venereze pe Sfinţi după învăţătura ortodoxă şi chiar oprind venerarea ca sfinţi a unor răposaţi. Ierarhia şi în genere conducătorii Bisericii n-au avut niciodată iniţiativa canonizării, în vechea Biserică.

Sporadicele excepţii şi acelea mai tîrziu, nu schimbă constatarea justă, că iniţiativa canonizării a avut-o întotdeauna poporul credincios. Dar vorbind despre iniţiativa în canonizare ne referim la sorgintea ei, nu la săvîrşirea actului formal al canonizării, act a cărui iniţiativă o poate avea atît autoritatea bisericească cît şi orice cleric sau credincios.

Biserica a admis sau a respins canonizările populare străjuind şi lucrînd ca lumina învăţăturii creştine să nu fie stinsă sau umbrită de rătăciri. Ea judeca actele de canonizare spontană şi se pronunţa asupra lor. Cînd mai tîrziu, procedeul canonizării s-a amplificat, conturîndu-se şi fixîndu-se condiţiile de fond şi anumite reguli formale ce trebuiau observate la constituirea cultului unui sfînt, autoritatea bisericească, prin a cărei participare şi lucrare pozitivă se definiseră condiţiile şi regulile formale ale canonizării, intervine din ce în ce mai activ în canonizarea sfinţilor, şi chiar la iniţiativa canonizării formale, punînd toată grija ca credinţa ortodoxă şi mărturisirea ei, prin cultul sfinţilor, să fie păstrată nealterată şi îndrumată pe linia unei dezvoltări conforme cu misiunea mîntuitoare a Bisericii.

În epoca iconoclasmului şi în perioada ce a urmat acestei rătăciri, s-a impus rolul din ce în ce mai activ al autorităţii bisericeşti în canonizarea sfinţilor. El s-a afirmat apoi prin veacurile XII—XIV şi s-a statornicit mai ales după căderea Constantinopolului sub turci (1453) în toate Bisericile ortodoxe, iar de atunci şi pînă azi s-a cristalizat în reguli unanim acceptate prin consensul tacit al întregii Biserici.

Trebuie relevat faptul, că Biserica n-a căutat niciodată să impună cultul vreunui sfînt, ci ea numai l-a constatat, şi l-a însuşit şi l-a legalizat, definindu-l mai precis. Nu există în viaţa Bisericii Ortodoxe nici un caz în care vreun Sinod să fi încercat a crea, a institui şi a impune credincioşilor cultul vreunui Sfînt neconsacrat în prealabil prin evlavia poporului.

*

O altă întrebare care trebuie lămurită deşi aceasta nu se poate pune în mod serios, este aceea de a şti dacă poate fi cineva canonizat în viaţă fiind sau numai după moarte?

Istoria vieţii bisericeşti ne arată că nimeni n-a fost canonizat înainte de moarte, chiar dacă în viaţă fiind s-a proslăvit de către Domnul cu darul de a face minuni, dar de asemenea ne arată că pietatea populară a considerat sfinţi pe unii din eroii credinţei chiar din ceasul morţilor, fie că aceştia au suferit moarte martirică sau nu.

De altfel, canonizarea cuiva înainte de moarte ar fi în contradicţie cu învăţătura ortodoxă despre Sfinţi, învăţătură care socoteşte ca o impietate faţă de cuvintele Mîntuitorului venerarea celor vii, fiindcă aceştia mai sînt încă supuşi păcatului.

Din aceasta rezultă că nu este necesar ca de la moartea unui erou al credinţei pînă la canonizarea lui, să treacă un anumit timp de verificare. Biserica noastră n-a stabilit termeni, nici precişi nici aproximativi pentru verificarea sfinţeniei, dat fiind că prin moarte se trece din timp în eternitate şi aceasta nu mai poate fi supusă măsurării comune a du-

ratei. Este însă prea adevărat că niciodată, Biserica n-a pus vreo grabă deosebită în actele de canonizare, decît atunci cînd avalanşa pietăţii i-a impus aceasta.

*

În legătură cu problemele de mai sus s-a pus în Apus şi problema de a se şti cîte minuni trebuie săvîrşite de către un erou al credinţei în viaţă sau după moarte spre a fi socotit vrednic spre aşezarea între sfinţi.

Această problemă, de esenţă scolastică a purces din nălucirile deşarte pe care şi le-au făcut unii despre posibilitatea de a drămui sfinţenia, de a fixa pe cale teoretică un minim etalon taumaturgic, prin care să se poată măsura sfinţenia, uitînd că darurile sînt deosebite şi ca natură şi ca grad, şi că lucrarea Duhului nu este cuprinsă nici în numere şi nici în cuvinte.

O astfel de problemă produce sminteală în lume, de aceea, Biserica Ortodoxă nu şi-a pus-o şi nici nu şi-o poate pune.

*

O altă problemă care s-a pus chiar de unii teologi ortodocşi în legătură cu canonizarea este aceea de a se şti, ce caracter are actul de canonizare a sfinţilor? Are acest act un caracter constitutiv sau un caracter declarativ? Cu alte cuvinte: canonul canonizării este cel care «eo ipso» îl face pe Sfînt prin puterea Bisericii sau actul canonizării este numai actul de recunoaştere şi de declarare de sfinţenie unui erou al credinţei?

Fără îndoială că şi această problemă este de pură esenţă scolastică şi că ea purcede din ignoranţa celor ce şi-au pus-o.

Punerea acestei probleme presupune considerarea actului canonizării ca o sfîntă taină, ca a opta taină a Bisericii, ca o lucrare sfîntă prin care Biserica ar împărtăşi cuiva darul sfinţeniei, adică o putere harică necesară dobîndirii mîntuirii, o harismă, şi mai mult decît o harismă, o însuşire ce depăşeşte desăvîrşirea îngerească. Dar Biserica nu poate face acest lucru şi nici nu există vreo dovadă că ea ar fi încercat să facă aşa ceva. Nici harismele nu s-au transmis prin tainele Bisericii, ele s-au dobîndit prin lucrarea directă a Sf. Duh. Cu atît mai mult nu poate Biserica să înzestreze pe cineva cu desăvîrşirea morală şi religioasă şi să-l facă Sfînt. Biserica oferă doar mijloacele, prin care, în condiţiile vieţii terestre, cineva poate să-şi dobîndească desăvîrşirea deplină a sfinţeniei. Ajutorul şi lucrarea Domnului, nepătrunsa lui dragoste, milostivire şi înţelepciune sînt actele prin care se proslăveşte cineva ca sfînt. Numai Domnul îi proslăveşte pe sfinţii Săi. Numai El le răsplăteşte nevoinţele lor cu semnele sfinţeniei. El şi nu Biserica îi face pe sfinţi.

Prin canonizare, Biserica nu face decît să constate, să recunoască, să declare şi să mărturisească sfinţenia unui fiu al ei care a fost proslăvit de Domnul cu puterea sfinţeniei. Deci canonizarea are un caracter evident declarativ iar nu unul constitutiv.

Prin canonizare, Biserica îşi îndeplineşte nu numai formal, ci şi în fond cele trei misiuni mîntuitoare ale ei, misiunea învăţătorească,

— păstrînd, adîncind şi răspîndind dreapta credinţă în cultul sfinţilor şi prin acest cult —, misiunea sfinţitoare — sporind izvoarele de har mîntuitor prin recunoaşterea şi arătarea puterii sfinţilor şi a lucrării lor pentru mîntuirea sufletelor credincioşilor săi —, misiunea conducătoare, prin îndrumarea vieţii creştinilor pe căile trăirii şi lucrările arătate de sfinţi, pe cele mai drepte căi ale mîntuirii.

Canonizarea sfinţilor mărturiseşte, sporeşte, întăreşte şi răspîndeşte dreapta credinţă, sporeşte sfinţenia vieţii credincioşilor şi îi călăuzeşte pe căile Domnului.

Importanţa actului canonizării pentru Biserică şi pentru mîntuirea credincioşilor este de netăgăduit şi proporţiile ei nu pot fi înţelese just decît în perspectiva istorică pe care ne-o oferă dezvoltarea bimilenară a vieţii Bisericii lui Hristos.

*

În urma celor arătate pînă aici, a expunerii făcute pe temeiuri doctrinare şi documentare cu privire la canonizarea sfinţilor în Biserica Ortodoxă sîntem îndreptăţiţi să conchidem că pentru a se putea proceda în zilele noastre la acte de canonizare trebuie să fie date următoarele *condiţii de fond:*

a) Ortodoxia neîndoielnică a credinţei celui despre care se tratează, ortodoxie păstrată pînă la moarte, fie în tot timpul vieţii, fie în timpul de la care a îmbrăţişat credinţa ortodoxă.

b) Proslăvirea lui de către Domnul, cel puţin printr-unul din următoarele daruri sau puteri:

— Puterea de a suferi moartea martirică pentru dreapta credinţă;

— Puterea de a înfrunta orice primejdii sau suplicii pentru mărturisirea dreptei credinţe pînă la moarte;

— Puterea de a-şi închina eroic viaţa celei mai desăvîrşite trăiri morale şi religioase;

— Puterea de a săvîrşi minuni în viaţă sau după moarte, sau în fine,

— Puterea de a apăra sau a sluji cu devotament eroic credinţa şi Biserica Ortodoxă.

c) Răspîndirea miresmei de sfinţenie după moartea lui şi confirmarea acesteia prin cultul spontan pe care i-l acordă poporul credincios, numărîndu-l în rînd cu sfinţii. Cultul acesta poate fi organizat sau difuz, manifestîndu-se printr-o cinstire simplă, prin faima sau numele de sfînt. De la îndeplinirea acestei cerinţe pot face excepţii numai mucenicii dreptei credinţe.

Existenţa condiţiilor de fond şi anume existenţa neîndoielnică a primei şi a celei de a treia, care poate lipsi numai în cazul martirilor ca şi a oricăreia dintre cele enumerate la cea de-a doua, îndreptăţeşte autoritatea bisericească să procedeze la actul de canonizare.

În baza cercetării istoriei mai vechi a canonizării sfinţilor, a tuturor actelor formale de canonizare cunoscute pînă acum, precum şi a tipicului observat cu ocazia canonizării sîntem îndreptăţiţi să conchidem că pentru desăvîrşirea întocmai a actului de canonizare trebuie observate şi îndeplinite o serie de acte formale generale, pregătitoare, o seamă de rînduieli tipiconale pentru săvîrşirea canonizării însăşi, precum şi o seamă de acte posterioare canonizării solemne, acte formale, precum urmează:

Actele formale generale, pregătitoare.

a) Instituirea de către întîistătătorul sau de sinodul unei Biserici autocefale a comisiei de studiu şi investigaţie pentru cercetarea şi constatarea existenţei condiţiilor de fond.

b) Întocmirea şi prezentarea raportului comisiei de cercetare către Sfîntul Sinod.

c) Aprobarea de către Sf. Sinod al Bisericii autocefale respective a raportului comisiei de cercetare.

d) Hotărîrea Sf. Sinod al Bisericii autocefale respective de a se proceda la canonizarea solemnă.

e) Întocmirea vieţii şi a slujbei sau canonului sfîntului şi aprobarea lui de către Sinod. Se poate dispune săvîrşirea slujbei unui mucenic, cuvios, ierarh, pînă la întocmirea, mai tîrziu, a slujbei sfîntului canonizat.

f) Înfăţişarea icoanei Sfîntului şi aprobarea ei de către Sinod. (Şi acest act se poate amîna.)

g) Fixarea de către Sf. Sinod a tipicului de observat la săvîrşirea solemnă a canonizării precum şi a zilei în care se va săvîrşi acest act.

h) Întocmirea de către Sf. Sinod a unui act sinodal scris, care va cuprinde: motivarea canonizării, hotărîrea sinodului prin care se face însăşi aşezarea în rîndul sfinţilor, adică în catalogul sau canonul sfinţilor, instituirea cultului public bisericesc general sau local, fixarea zilei de sărbătoare a sfîntului, trecerea lui în calendarul bisericesc (sinaxar) şi a slujbei lui în cărţile de ritual şi în fine, orînduirea ca anumite biserici să aibă de acum înainte hramul sfîntului respectiv.

Tipicul actului de canonizare solemnă.

a) Aducerea moaştelor sfîntului dacă există cu o zi sau cu mai multe înainte de canonizarea solemnă, ungerea lor cu Sf. Mir de către întîistătătorul Bisericii autocefale şi aşezarea lor în raclă deschisă în catedrala sau biserica respectivă.

b) Ultimul parastas pentru cei ce nu au cult organizat şi acceptat de Biserică în chip tacit.

c) Vecernie şi priveghere toată noaptea în ajun. La acestea vor participa activ membrii Sf. Sinod, observînd relaţiile prescrise pentru ajunul sărbătorii unui sf. mucenic, cuvios, ierarh, mic, mare, cu pomenirea sfîntului care se canonizează.

d) Liturghie arhierească a doua zi, ziua canonizării solemne, la care vor sluji toţi membrii sinodului. La începutul Sf. Liturghii, înainte de timpul hirotoniei arhiereului, întîistătătorul Bisericii autocefale va citi actul de canonizare întocmit de Sinod. După citire actul va fi iscălit de toţi membrii sinodului pe loc. Apoi se va urma rînduiala săr-

bătoririi sfinţilor, citindu-se viaţa sfîntului sau a sfinţilor canonizaţi şi cîntîndu-se canonul (slujba) sau canoanele acestora, plus panegiricul îndătinat.

e) Purtarea în procesiune a moaştelor sau a icoanei sfîntului în jurul catedralei cîntîndu-i-se laudele.

f) Aşezarea raclei sau — în lipsă — numai a icoanei sfîntului în Biserică la locul cuvenit.

Este de observat, în ce priveşte tipicul de urmat la actul săvîrşirii solemne a canonizării, că acesta n-a fost fixat definitiv în nici o Biserică autocefală şi că el a variat de la o canonizare la alta. Rămîne deci, la aprecierea fiecărui Sf. Sinod să-l amplifice sau să-l reducă.

Tipicul expus mai sus, însemnează toate actele cele mai importante, observate cu ocazia diferitelor canonizări solemne mai noi, care s-au săvîrşit în Bisericile Ortodoxe.

Actele posterioare canonizării.

a) Publicarea oficială a actului sinodal de canonizare.

b) Comunicarea de către Sf. Sinod a actului sinodal de canonizare, tuturor Bisericilor ortodoxe autocefale.

c) Publicarea oficială a vieţii şi a slujbei sfîntului.

d) Înscrierea oficială a sărbătoririi sfîntului în calendarul bisericesc şi a slujbei lui în cărţile de ritual.

e) Aplicarea hotărîrii Sinodului cu privire la hramul bisericilor a fi ierosite noului sfînt.

f) Răspîndirea icoanei sfîntului în popor.

Cultul unui sfînt astfel instituit cu observarea condiţiilor de fond şi cu îndeplinirea actelor formale este un cult însuşit, consacrat, organizat şi statornicit în chip oficial de către cîrmuirea bisericească competentă şi el devine cult obligatoriu prin actul de autoritate pe care-l cuprinde săvîrşirea solemnă a canonizării de către Sinod. El devine obligatoriu pentru întreaga Biserică autocefală sau pentru părţi ale ei, după cum a fost instituit ca un cult general sau numai ca un cult local în sens propriu sau ca un cult provincial.

Pentru ca un cult al unui sfînt, canonizat de o Biserică autocefală să fie generalizat în întreaga Biserică Ortodoxă este necesar să se cadă de acord asupra acestui lucru prin consensul tacit sau expres al tuturor Bisericilor autocefale sau să se hotărască la un sinod panortodox. Consensul poate să se stabilească şi numai între unele Biserici.

Întrucît stabilirea condiţiilor de fond ale canonizării cît şi fixarea, cu valabilitate în Ortodoxie, a tuturor formelor de îndeplinit într-un act de canonizare n-a fost întreprins, se consideră că o astfel de statornicire este de competenţa viitorului sfînt şi mare Sinod.

Istoria cultului sfinţilor ne arată că au existat şi există sfinţi locali, sfinţi naţionali, sfinţi generali veneraţi în întreaga Ortodoxie şi sfinţi veneraţi în întreaga Biserică creştină.

Cu privire la sfinţii naţionali observăm că ei nu întotdeauna sînt sfinţi ai întregii Biserici autocefale. În general sfinţii naţionali se consideră sfinţii unei Biserici autocefale locale.

Dezvoltarea organizaţiei bisericeşti a dus la cinstirea deosebită a sfinţilor naţionali deşi toţi creştinii cinstesc şi prăznuiesc pe toţi sfinţii ca pe cei ce sînt plăcuţi lui Dumnezeu şi rugători pentru dînşii. Aceasta pentru că sfinţii din neamul din care se trag creştinii, se bucură de o cinstire deosebită întrucît sînt dintre ei. Numărul sfinţilor naţionali variază în Bisericile autocefale.

Unii dintre sfinţii naţionali au cult organizat şi recunoscut de către Biserică. Acestora trebuie doar să se facă, în mod oficial, canonizarea. În cazul celorlalţi este necesar să se procedeze la săvîrşirea tuturor formelor actului de canonizare.

Urme sau fragmente ale unor acte sumare de canonizare, în condiţiile vremurilor respective se păstrează din veacul II şi III, mai complete din veacul V, atît în Răsărit cît şi în Apus, iar de atunci mereu pînă în zilele noastre. După anul 1000, găsim mai multe în Apus, dar şi în Răsărit aflăm unele fragmente, apoi unele acte complete între 1327 şi 1927.

Între 1300 şi 1988, s-au făcut următoarele canonizări în Biserica Ortodoxă :

a) *În Biserica Rusă :*

1903 Serafim de Sarov
1909 Ana Caşinsca
1911 Ioasaf din Bielogorod
1913 Ermogen, Patriarhul Moscovei
1914 Pitirim de Tambov
1917 Sofronie de Ircuţk şi Ioasaf de Astrahan
1988 Sfîntul cneaz Dimitrie Donskoi, Sfîntul Cuvios Andrei Rubliov, Sfîntul Cuvios Maxim Grex, Sfîntul Ierarh Macarie — mitropolitul Moscovei şi a toată Rusia, Sfîntul Cuvios Paisie Velicicovschi, Sfînta Fericita Xenia din Petersburg, Sfîntul Ierarh Branceaninov, Sfîntul Cuvios Ambrozie — stareţul Optimei şi Sfîntul Ierarh Teofan Zatvarnik.

b) *În Biserica Greacă : Patriarhia din Constantinopol :*

1921 Grigorie V, Patriarhul Constantinopolului
1955 Nicodim Aghioritul

c) *În Biserica Sîrbă :*

1927 Ştefan Lazarevici, despot sîrb

d) *În Biserica Română :*

1517 Nifon, Patriarhul Constantinopolului apoi mitropolit al Ungrovlahiei
1955 — Generalizarea cultului unor sfinţi deja canonizaţi —
Cuvioasa Paraschiva
Muceniţa Filofteia
Grigorie Decapolitul

Dimitrie cel Nou Basarabov
Nicodim cel Sfînt
Ioan Valahul

1955 — Canonizări noi

Ilie Iorest — Mitropolit al Ardealului.
Sava Brancovici — Mitropolit al Ardealului
Visarion Sarai
Sofronie de la Cioara
Oprea Nicolae
Calinic de la Cernica şi Rîmnic

1956 — Iosif cel nou de la Partoş (Banat)

Începînd de la 28 februarie 1950, prin hotărîri şi lucrări sinodale, s-au pregătit atît noile canonizări de sfinţi români cît şi extinderea cultului sfinţilor deja canonizaţi, acte care s-au săvîrşit în mod solemn în toamna anului 1955 şi apoi în toamna anului 1956.

2. Canonizarea sfinţilor în Biserica Apuseană

În Biserica apuseană, canonizarea sfinţilor s-a făcut timp îndelungat, aproape în acelaşi fel, cum se făcea şi în Biserica de Răsărit, adică prin pietatea populară, creîndu-se în mod spontan cultul pentru unul sau altul dintre martiri sau alţi sfinţi, apoi prin hotărîri ale episcopilor şi sinoadelor de mai tîrziu. Cultul local al sfinţilor devine cult general prin acceptarea spontană şi treptată a cultului respectiv de către întreaga Biserică. Nu se cunosc hotărîri în Biserica din Apus, prin care papii sau sinoadele lor să fi hotărît impunerea cultică generală a vreunui sfînt în întreaga Biserică pînă tîrziu prin veacul XII. În acest veac, papa Alexandru III a hotărît ca de la anul 1170 înainte, nici un episcop să nu mai procedeze la statornicirea vreunui cult local a vreunui sfînt, specificînd că acest drept este rezervat de aici înainte sf. Scaun. De altfel chiar şi cea mai veche întrebuinţare cunoscută a cuvîntului canonisatio — canonizare, în Biserica Apuseană datează din acest veac şi anume din anii 1119 şi 1124, cînd un episcop Uldaric din Constanţa (Germania) a procedat la canonizarea episcopului Conrad.

Cu toată rînduiala nouă introdusă de Alexandru III, canonizări locale de sfinţi din partea episcopilor s-au mai produs pînă la anul 1634. În acest an papa Urban VIII a luat măsura ca nici cultul local, nici cultul general al vreunui sfînt să nu fie admis sau instituit altfel decît prin hotărîrea sfîntului Scaun.

De aici înainte, canonizarea sfinţilor în Biserica apuseană devine un act de competenţa exclusivă a papilor. Stabilindu-se şi procedeul formal care trebuie urmat în asemenea cazuri. Potrivit rînduielilor introduse atunci în Biserica Apuseană şi completate, ulterior, prin hotărîri, canonizarea sfinţilor la Romano-catolici se face cu observarea a numeroase condiţiuni de fond şi de formă, pe baza unui aşa zis proces de canonizare. Înainte de a schiţa acest proces, arătăm că el, este de două feluri şi nume: procesul de beatificare şi procesul de canonizare propriu-zis.

Prin beatificare se înţelege declararea cuiva fericit şi instituirea unui cult local sau parţial, pentru acesta.

Prin canonizare se înţelege proclamarea cuiva ca sfînt şi instituirea unui cult general al acestuia în întreaga Biserică.

Atît la beatificare cît şi la canonizare se poate proceda pe o cale comună sau ordinară, sau pe o cale extraordinară. Pe calea comună se procedează în cazurile cînd cel de care se tratează nu a avut sau nu are un cult public (super non cultus), iar pe cale extraordinară, se procedează atunci cînd cel în cauză a avut, fie un cult local, fie un cult public general în Biserică, înainte de a fi fost beatificat sau canonizat oficial. S-a stabilit însă că pe cale extraordinară se poate proceda la beatificare sau canonizare numai în cazul cînd este vorba de persoane care au dobîndit un cult public local sau general între anii 1170 şi 1634.

Condiţiile de fond care se cer pentru beatificare sau canonizare sînt de două feluri, unele privind virtuţile celor care au adormit cu faima sfinţeniei iar altele privind minunile care s-ar fi săvîrşit de către aceştia direct sau ca urmare a rugăciunilor adresate lor. Se înţelege că virtuţile ca şi minunile respectivilor sînt socotite ca avînd la bază dreapta credinţă. Nu se reclamă virtuţi deosebite pentru beatificare şi virtuţi deosebite pentru canonizare. Se cere un număr mai mare pentru canonizare decît pentru beatificare. Şi anume pentru beatificare se cer cel puţin două minuni dovedite cu martori oculari sau direcţi sau cel puţin 3—4 în cazul cînd nu pot fi dovedite de către martori direcţi. În cazul canonizării se cer cel puţin 2 minuni în plus faţă de cele care au servit ca bază a beatificării.

Pentru ca cineva să fie beatificat trebuie să fi trecut cel puţin 50 ani de la moartea lui, iar pentru a fi canonizat trebuie să fi fost în prealabil beatificat.

În cazul cînd este vorba de vreun martir, în legătură cu care nu s-a putut constata săvîrşirea nici unei minuni sau altora asemenea, se poate proceda la beatificarea şi canonizarea prin dispensă de minuni din partea sfîntului Părinte.

Procedeul formal al beatificării ca şi al canonizării are caracterul unui proces în care se judecă, ca un fel de inculpat, cel despre care e vorba să fie beatificat sau canonizat, iar hotărîrea de beatificare sau canonizare reprezintă în fapt ceea ce reprezintă şi o sentinţă judecătorească. Astfel, se înţelege că întregul proces angajează o mulţime de persoane, unele avînd rolul de reclamanţi, altele de anchetatori, altele de acuzatori sau procurori, altele de avocaţi şi în sfîrşit altele de judecători.

Toate cazurile de beatificare şi canonizare sînt date în competenţa aşa numitei Congregaţii a riturilor care se îngrijeşte de organizarea şi desfăşurarea întregului proces.

Instanţele care judecă respectivul caz de beatificare sau canonizare nu sînt instanţe de judecată propriu zise ci au caracterul unor instanţe disciplinare căci hotărîrile lor nu au putere prin ele însele, ci abia după ce sînt aprobate de către papă.

Principalele faze prin care trece un astfel de proces, fie în cazul beatificării, fie în cazul canonizării, sînt următoarele:

a) Introducerea acţiunii care de obicei se face de către episcopul locului în care a trăit sau a murit cel în cauză.

b) Anchetarea şi verificarea la faţa locului a virtuţilor, minunilor etc., sau procesul informativ.

c) Procesul propriu-zis care are două faze, una în cadrul căreia se verifică virtuţile, iar a doua în care se verifică minunile. Cele două faze se desfăşoară în trei şedinţe special organizate de Congregaţia riturilor şi deosebite ca alcătuire, atît în cazul beatificării, cît şi în cel a canonizării.

În cazul beatificării, la ultima şedinţă, participă şi papa, care în cadrul ei aprobă sau respinge beatificarea.

Dacă beatificarea a fost admisă, se fixează ceremonia beatificării solemne în catedrala Sf. Petru de obicei, ceremonie care se săvîrşeşte după un ritual special de către un sobor de preoţi, avînd în frunte un episcop.

Înainte de a se proclama în cadrul serviciului religios respectiva beatificare, i se face celui în cauză panihidă. Se pot beatifica mai multe persoane odată.

La ultima şedinţă a procesului de canonizare, la care iau parte toţi cardinalii şi episcopii şi ceilalţi demnitari bisericeşti cu gradul de arhiereu, care se găsesc întîmplător în Roma, plus alţii convocaţi de pe o anumită rază din apropierea Romei, este prezent şi papa, care după ce ia votul tuturor, aprobă sau respinge canonizarea. În cazul aprobării se hotărăşte ziua proclamării solemne a noului sfînt, (se pot proclama mai mulţi, deodată). Şi se trece apoi la săvîrşirea ceremoniei respective, de către însuşi papa, în fruntea unui sobor de cardinali, episcopi, etc.

De obicei ceremonia are loc tot în Biserica Sf. Petru. În cadrul acestei ceremonii solemne papa citeşte documentul solemn de canonizare în care arată pe scurt că a hotărît aşezarea în rîndul sfinţilor a cutăruia sau cutăruia, rînduindu-se o zi anumită pentru sărbătorirea lui obligatorie pentru întreaga Biserică şi aprobîndu-se totodată textul slujbei sfîntului respectiv.

Se cunoaşte, în limbajul teologic, expresiunea «avocatus Dei» şi «defensor diaboli» în legătură cu procesul de beatificare şi de canonizare. Ce sînt acestea? Avocatus Dei se mai cheamă şi postulator, adică cel care cere ca unul sau altul să fie beatificat sau canonizat, sau cu alte cuvinte, cel care cere, susţine cauza beatificării sau a canonizării. «Defensor diabolic» se mai cheamă «promotor fidei», adică cel care îndeplineşte funcţia de apărător al credinţei. Nu i se zice din această pricină avocatus diaboli, ci acest nume tradiţional, nu oficial, i s-a dat lui promotor fidei pentru faptul că el îndeplineşte funcţia de acuzator public sau procuror, care caută să împiedice — bineînţeles prin obiecţiuni juste şi cu probe — beatificarea sau canonizarea celor în cauză. De la această împotrivire, desfăşurată cu măiestrie şi — oarecum — chiar cu intenţie diabolică, promotor fidei a fost botezat avocatul diavolului.

Textul oficial al formulei de canonizare este următorul:

«În numele sfintei şi nedespărţitei Treimi, pentru întărirea credinţei catolice şi pentru progresul religiei creştine, prin puterea Domnului nostru Iisus Hristos, a prea fericiţilor Apostoli Petru şi Pavel şi prin a noastră voie, după ce am deliberat matur şi am implorat ajutorul lui Dumnezeu, pe baza avizului venerabililor noştri fraţi, cardinalii Bisericii romane, noi decretăm ca prea fericiţii X şi Y sînt sfinţi şi îi înscriem în catalogul sfinţilor, stabilind că întreaga Biserică universală le va sărbători cu pietate memoria în toţi anii, în ziua aniversării naşterii lor pentru patria cerească. În numele Tatălui, al Fiului şi al Sfîntului Spirit, Amin».

3. **Rînduiala canonizării solemne a sfinţilor în Ortodoxie**

În cadrul Ortodoxiei nu s-a adoptat pînă acum, nici printr-o hotărîre sinodală panortodoxă, nici prin consensul expres al tuturor Bisericilor Ortodoxe, o rînduială precisă, un anume tipic de observat cu prilejul canonizării solemne a sfinţilor. Cu toate acestea, din examinarea datelor privitor la astfel de acte se poate constata o asemănare sau potrivire destul de vizibilă între diverse rînduieli care au fost urmate cu prilejul canonizărilor solemne în cîteva dintre Bisericile Ortodoxe. Acest fapt dovedeşte, pe de o parte existenţa unui consens tacit între unele Biserici, iar pe de altă parte că unitatea de credinţă se aduce în mod spontan la expresie prin acte corespunzătoare de cult. De altfel, practica îndelungată, din veacurile primare pînă în epoca modernă, în legătură cu actele de canonizare arată aceeaşi unitate, fără a se putea vorbi însă de vreo uniformitate rigidă, care nu este nici firească, nici în spiritul ortodoxiei ecumenice. Pentru a da şi în acest domeniu o mai pregnantă expresie unităţii ecumenice a Ortodoxiei, apare totuşi ca necesară adoptarea unei rînduieli ceremoniale pentru canonizarea solemnă, care — măcar în elementele ei esenţiale — să fie aceeaşi, să fie unitară.

Într-adevăr, actele de canonizare a sfinţilor fiind unele dintre cele mai importante acte pentru viaţa Bisericii atît sub raport dogmatic, etic, canonic şi cultic, cît mai ales sub raport practic-soteriologic, la săvîrşirea lor trebuie să se arate o grijă deosebită nu numai în ce priveşte fondul sau justificarea lor, ci şi în ce priveşte ceremonia prin care se consacră în mod public cultul noilor sfinţi, adăugîndu-se noi piloni şi noi izvoare de har pentru lucrarea mîntuirii noastre.

Desigur că la început s-a procedat în chipul cel mai simplu la săvîrşirea actelor de canonizare solemnă, dar pe măsură ce s-a dezvoltat şi amplificat ceremonialul cultic s-au sporit şi formele consacrării solemne ale cultului sfinţitor. Şi după cum era vorba, de canonizarea solemnă a unor sfinţi locali sau pentru o întreagă Biserică, apoi de mucenici, cuvioşi, sf. Ierarhi, etc., ale căror moaşte se păstrau, sau de sfinţi ale căror moaşte sau oseminte nu s-au păstrat, nu s-au găsit, nu erau la îndemînă sau nu erau bine identificate, s-a procedat în mod diferit la săvîrşirea actelor de canonizare solemnă a acestora.

Materialul documentar în legătură cu acest fel de acte oferă posibilitatea de a schița două rînduieli de bază, care pot fi observate la canonizările solemne, și după care se pot alcătui — prin eliminare sau adăugire — rînduieli corespunzătoare pentru orice categorie de sfinți și anume :

— Rînduiala pentru canonizarea solemnă a sfinților cu moaște (sau cu oseminte).

— Rînduiala pentru canonizarea solemnă a sfinților fără moaște.

RÎNDUIALA PENTRU CANONIZAREA SOLEMNĂ A SFINȚILOR CU MOAȘTE

ÎNAINTE DE CANONIZARE

a) *Pregătirea.* În ajunul dezgropării moaștelor, seara, în Biserica cimitirului unde sînt îngropate sau în Biserica localității respective, ca și în Biserica în care va avea loc canonizarea solemnă, precum și în Biserica în care moaștele vor fi așezate după canonizare, se va face sf. slujbă, după cum urmează :

Ceasul al nouălea.

Vecernia mare cu anixandare, catismă și paremii.

Litie și apoi utrenie cu polieleu, Evanghelia și doxologia mare.

Ceasul întîi.

Miruirea credincioșilor.

În dimineața zilei dezgropării, ca și în dimineața zilei transportării moaștelor, în cazul cînd transportarea lor nu se face în aceeași zi în care se face dezgroparea, rînduiala slujbei ce se va oficia în biserica de unde pleacă moaștele, la cea în care se va face canonizarea solemnă și la cea în care urmează să fie așezate după canonizare, este următoarea :

Mezonoptica, psaltirea, canonul și ceasurile.

Sfînta Liturghie.

Parastas — ultimul parastas pentru adormitul ce va fi canonizat.

La parastas într-o ectenie vor fi pomeniți și toți cei care în viața adormitului au avut vreun rost mai important : rude, prieteni, călugări, ucenici, avi, vlădici, etc. Și chiar la urmă și numele lui.

La celelalte ectenii de la parastas și de la moliftele de dezlegare, ca și la veșnica pomenire, se va pomeni numai numele lui.

În biserica de unde pleacă moaștele și în biserica în care se va face canonizarea, slujba din ajun și cea din ziua dezgropării și eventual a transportării, dacă aceasta nu urmează în ziua dezgropării, va fi săvîrșită de un sobor, în frunte cu un arhiereu.

Se va toca seara pentru vecernie, dimineața pentru ceasuri, la începutul Sfintei Liturghii și la axion.

Se vor trage clopotele seara la polieleu și dimineața la veșnica pomenire.

b) *Dezgroparea moaștelor.* În ajunul dezgropării se va aprinde la mormînt o candelă, iar într-un sfeșnic mai multe lumînări de ceară curată. Acestea vor arde pînă la dezgroparea și transportarea moaștelor.

În ziua rînduită pentru dezgroparea moaștelor, un sobor de preoți (cel puțin trei) va oficia un Trisaghion, cădind mormîntul — prin ocolire de trei ori — cu tămîie sau smirnă curată.

După veșnica pomenire, se vor cînta troparele Învierii, apoi se va începe dezgroparea.

Dezgroparea va fi făcută de trei călugări mai în vîrstă și cu viață mai cuvioasă, în cazul dezgropării moaștelor unei sfinte femei dezgroparea o vor face trei călugărițe înaintate în vîrstă și în virtute.

La dezgropare se vor folosi numai unelte noi, neîntrebuințate, iar după dezgropare ele nu se vor folosi la altceva, ci vor fi păstrate la loc ferit în biserica locului, sau vor putea fi încredințate unei mînăstiri sau unui muzeu religios.

Dezgroparea se va face cu toată grija și cu toată pietatea.

Dacă trupul va fi găsit întreg nestricat, va fi scos cu atenție și va fi bine spălat într-o albie mare, nouă, sau pe o rogojină nouă, cu vin curat și untdelemn.

Vinul și untdelemnul folosite la spălare vor fi vărsate după aceea în locul moaștelor, în mormînt.

După spălare moaștele vor fi uscate prin ștergere cu prosop nou curat, nefolosit, și apoi vor fi învelite într-un giulgiu sau pînză albă, curată, nouă, iar la urmă așezate într-o raclă nouă, anume pregătită.

Albia, rogojina și prosopul folosite la spălare, vor fi arse și cenușa lor aruncată în mormînt, în locul moaștelor.

Pe mormînt se va așeza o lespede sau o cruce cu inscripția corespunzătoare.

c) *Transportarea moaștelor.* În sunetul clopotelor bisericii locului de unde s-a făcut dezgroparea și a altor biserici din apropiere, dacă mai există, racla va fi ridicată pe umeri, de patru preoți, cu epitrahile și cu capetele descoperite.

De la mormînt pînă la biserica în care se va face canonizarea solemnă moaștele vor fi transportate în cadrul unei procesiuni, după cum urmează :

Protoiereul locului și preoții, în sfite și cu capetele descoperite, cu praporii, ripidele, sfeșnicele cu lumînări aprinse ; diaconii cu cădelnițe ; arhiereul-episcopul locului cu mitră, mantie, omofor și cîrjă. Racla cu moaștele purtate de patru preoți, va fi încadrată de patru arhimandriți sau călugări cuvioși și patru călugărițe cuvioase, cu căței aprinse.

Imediat după raclă merge delegatul sf. Sinod, urmat de protoiereul locului, preoți (autorități), credincioși.

În sunetul clopotelor, racla este purtată spre biserica locului, în care fiind introdusă, se așează în mijlocul bisericii, cîntîndu-se :

«Sfinte Dumnezeule...»

«Lăudați numele Domnului», etc.

Se ridică apoi racla și în aceleași cîntări, purtată de patru preoți, diaconii mergînd înainte și cădind, este introdusă în sf. altar prin ușile împărătești. Dînd ocol Sf. Prestol de la miazăzi spre miazănoapte, este scoasă tot prin ușile împărătești și astfel ieșind din biserică, în cadrul procesiunii în care a fost adusă, se așează într-un vehicol care așteaptă aproape de intrarea bisericii. Vehicolul va avea un postament corespunzător ca dimensiuni acoperit cu un covor. Pe el se așează racla.

Vehicolul se folosește — firește, — numai cînd distanța de la mormînt la biserica unde se va face canonizarea reclamă un astfel de mijloc de transport.

Într-un asemenea caz, în vehicol vor lua loc patru preoți și doi diaconi, iar înaintea vehicolului cu moaștele vor merge purtați toți în vehicole corespunzătoare : doi preoți, cu doi diaconi ; patru arhimandriți sau cuvioși călugări, episcopul locului și delegatul Sf. Sinod.

În cazul cînd moaștele sînt ale unei sf. femei, racla va fi purtată de patru călugărițe, care o vor însoți în vehicolul de transport.

Cînd vor fi transportate moaștele dintr-o localitate în alta se vor trage clopotele la bisericile de pe traseu, iar preoții acelor biserici — cu epitrahile —, însoțiți de credincioși vor întîmpina pretutindeni convoiul cu moaștele.

d) *Primirea moaștelor în biserica unde se face canonizarea.* Puțin înainte de sosirea convoiului cu moaștele se vor trage clopotele în trei stări, la biserica unde urmează a se face canonizarea, precum și la toate bisericile din acea localitate.

Dacă actul canonizării va avea loc în Catedrala Patriarhiei sau în altă biserică din capitală, clopotul patriarhiei va suna întîiul și după el clopotele tuturor celorlalte biserici.

În primul caz, patriarhul însoțit de mitropolit și episcop, — mitropoliți și episcopi — toți în mantie și cu cîrje, apoi patru călugări de preferință arhimandriți, patru preoți și patru diaconi cu dichere și trichere și cu cădelnițe vor ieși în pridvorul catedralei, întru întîmpinarea moaștelor.

În fața bisericii, pe două rînduri, vor aștepta călugări cu prapori, ripide și sfeșnice, călugărițe cu cățui, corul preoților și un arhimandrit care va ține crucea patriarhală.

La apariția convoiului vor începe a suna clopotele, se vor aprinde lumînările. Oprindu-se convoiul în fața bisericii, diaconii vor cădi, iar corul va începe a cînta :

«Sfinților mucenici...» «Lăudați numele Domnului».

Cei patru preoți care însoțesc moaștele vor coborî din vehicol, racla o vor lua pe umeri și vor înainta cu ea în fața patriarhului. Încetînd clopotele, corul și cădirea, patriarhul va rosti cu glas tare,

«Minunat este Dumnezeu întru sfinții săi, Dumnezeul părinților noștri».

Corul preoților va cînta de trei ori pe glas V :

«Ceata sfinților a aflat izvorul vieții și ușa raiului...»

Clopotele vor suna din nou și se va face intrarea moaștelor în Biserică, în ordine, astfel :

— Crucea patriarhală — Praporii — Sfeșnicele — Ripidele — Diaconii — Arhidiaconii — Preoții — Vlădicii după rang — Patriarhul — Racla cu moaștele, călugării, credincioșii.

Patriarhul se va așeza în fața ușilor împărătești, cu fața spre biserică, avînd în dreapta și în stînga pe vlădici și soborul de preoți și diaconi.

Racla va fi așezată în mijlocul bisericii pe un catafalc. În jurul raclei se vor așeza 4 sfeșnice în care vor arde lumînări de ceară curată, iar la căpătîi se vor așeza : icoana acelui a cărui canonizare se face, iar deasupra ei o candelă care va arde tot timpul.

Din oră în oră, cîte patru clerici de mir și din cinul monahal, vor face strajă lîngă raclă, citind din psaltire.

— În cazul cînd canonizarea se va face în altă biserică, din capitală, moaștele vor fi întîmpinate de către un mitropolit, iar în cazul cînd s-ar face canonizarea într-o altă localitate, moaștele vor fi întîmpinate de către chiriarhul locului sau delegatul său-arhiereu.

e) *Ungerea cu Sf. Mir a sfintelor moaște.* În ziua aducerii moaștelor în biserica în care se va proceda la canonizare, sau în ziua următoare, episcopul locului de unde s-au adus moaștele, ajutat de eclesiarh și de alte fețe bisericești va descoperi moaștele, luînd capacul, raclei.

Se trece la ungere cu mir a moaștelor după care va urma rînduiala aceasta :

Cel mai mare va da binecuvîntarea și se va oficia sfințirea apei mici. După binecuvîntare, cel mai mare, înconjurat de diaconi va cădi racla.

După ce se va cînta : «Mîntuiește Doamne...» de trei ori, cel mai mare, avînd în stînga sf. Cruce, iar în dreapta busuiocul, va stropi moaștele cu aghiazma din ziua aceea. Ea va fi adusă de un arhidiacon sau diacon, în vasul în care a fost sfințită.

Alt arhidiacon sau diacon, îi va aduce un vas cu untdelemn pe care-l va binecuvînta cel mai mare, cu binecuvîntarea de la Maslu și apoi, cu un mare miruitor cu vată, va unge moaștele cu acest untdelemn.

Un al treilea arhidiacon sau diacon îi va aduce — în alt vas — aghiazmă mare — din cea de la Bobotează și un alt busuioc, cu care cel mai mare va stropi moaștele de trei ori.

Eclesiarhul sau marele eclesiarh, după caz, îi va aduce pe tavă Sfîntul și Marele Mir, cu un miruitor special, cu care cel mai mare va unge moaștele.

În timpul stropirii și ungerii moaștelor, corul preoților sau altul va cînta mereu :

«Minunat este Domnul întru sfinții Săi... Dumnezeul părinților noștri».

— Pe pieptul moaștelor se pune o sf. cruce.

— Racla se închide provizoriu de către cei care au deschis-o.

— Se zice ectenia întreită și se face otpustul de la sfințirea apei. Cel mai mare și soborul cu care a slujit merg întru ale lor ieșind prin ușa din spate a sf. altar, fără nici o pompă.

Moaștele rămîn în mijlocul bisericii pe catafalc, străjuite de preoți, rînduindu-se cîte patru din oră în oră. Ei vor citi psaltirea și vor cînta: «Minunat este Domnul, întru sfinții Săi...».

f) *Slujba canonizării. În ajun, în biserica în care se va face canonizarea*, se va începe cu Ceasul 9, Vecernia cu Anixandare, Fericit bărbatul, Paremii, Litie, după tipicul obișnuit.

După tropare se fac: procesiunea în jurul bisericii — după această rînduială; (clopotele vor suna). Se iese din biserică astfel: Crucea patriarhală, ripidele — 2 sfeșnice, diaconii — arhidiaconii — preoții — vlădicii după rang — patriarhul — racla cu moaștele purtată de 4 preoți descoperiți, încadrați de 4 călugări și călugărițe, apoi credincioșii.

Se începe ocolirea din partea de miazăzi. Se fac 4 opriri: sud-est-nord și vest, în fața bisericii și se rostesc ecteniile știute cu ecfonisele lor, ca la ocolirea în Vinerea Mare.

La ieșirea din biserică și la ocolire se cîntă stihirile Litiei. La sfîrșitul procesiunii clopotele încetează. Se intră, în biserică. Racla se așează pe catafalc, în mijlocul bisericii.

Se continuă slujba — cu binecuvîntarea pîinilor, Psalmul 33 — pînă la «Bogații au sărăcit».

Se binecuvintează credincioșii și se începe Utrenia prin citirea celor șase psalmi. La polieleu se trag clopotele, fără toacă și ies toți slujitorii din altar în jurul raclei.

Se citește Evanghelia. Și după svetilnă, se miruiesc credincioșii și se imparte artos. Otpust.

— *În ziua canonizării solemne.* Dimineața, la ora 7 se bate toaca și se trag clopotele tuturor bisericilor din localitate.

Miezonoptica — Psaltirea — Canoanele —, se aduce și se așează în altar icoana sfîntului.

Începe Sf. Liturghie = Liturghie arhierească de canonizare.

Sună toate clopotele din localitate. Doi arhierei cu făclii aprinse străjuiesc racla chiar de la începutul Sf. Liturghii.

Slujba decurge în mod obișnuit pînă la momentul hirotoniei arhiereului, — după «Sfinte Dumnezeule».

Îndată după «Sfinte Dumnezeule» ies toți membrii Sinodului în mijlocul bisericii lîngă moaște, cu Sf. Evanghelie și cu lumînări în mîini pe care le aprind de la arhiereii care străjuiesc moaștele; Sf. Evanghelie se așează la căpătîiul moaștelor.

Se cîntă troparele «Bine ești cuvîntat Hristoase Dumnezeule», «Cînd Te-ai coborît».

Întîistătătorul Sf. Sinod — Patriarhul — citește actul document de canonizare întocmit de Sf. Sinod — semnîndu-se pe loc de toți membrii sinodului.

Se procedează apoi la sfințirea icoanei sfîntului.

Se deschide racla de către cel mai mare, ajutat de cei din sobor. Toți slujitorii se închină sfintelor moaște și icoanei sfîntului.

Se cîntă: «Cu adevărat mare este taina creștinătății...», apoi troparele «Sfinților mucenici...»

«Chinurile pe care le-ai răbdat...»

«Sîngele mucenicilor Tăi din toată lumea, ca o porfiră...»

În timp ce se cîntă acestea, patru preoții iau racla fără capac, iar doi preoți iau icoana și le introduc în sf. Altar prin ușile împărătești așezîndu-le în fața Sfintei Mese, În fața raclei, un arhiereu duce Sf. Evanghelie, pe care o așează pe sf. Masă.

Icoana sfîntului se scoate apoi tot prin ușile împărătești de către doi călugări și e așezată, pe un tetrapod în fața sfintei icoane a Maicii Domnului de pe iconostas.

Întregul sobor se închină icoanei apoi intră în altar. Se cîntă apoi: «Sfinte... Părinte (cuvioase, mucenice, etc), roagă-te pentru noi» (de trei ori).

La «Sfînt, sfînt, sfînt...» racla se duce ocolind spre miazăzi și se așează în jețul arhieresc din sf. Altar străjuită de patru ipodiaconi și diaconi cu ripide, și cu dichere și trichere, dacă sfîntul a fost arhiereu.

Se continuă Liturghia, iar la sfîrșit se rostește o cuvîntare de slăvire a sfîntului și i se va citi viața.

După: «Fie numele Domnului..., racla se va scoate din altar tot prin ușile împărătești, ocolind spre miazănoapte și va fi așezată din nou în mijlocul bisericii cîntîndu-se «Sfinte Părinte roagă-te pentru noi».

La otpust se va pomeni numele Sfîntului celui nou, încredințîndu-se sufletele credincioșilor rugăciunilor lui.

Se va rosti o rugăciune către noul sfînt, îngenunchind întreaga asistență.

Sfintele moaște rămîn în mijlocul bisericii, pentru ca credincioșii să li se închine o zi, două, trei. Ele sînt străjuite ziua și seara la slujbele obișnuite de către călugări care citesc rugăciuni către sfînt și psalmi. Se citește și acatistul sfîntului.

În ajunul zilei hotărîte pentru așezarea sfintelor moaște la locul de veci sau pentru transportarea lor la biserica în care vor fi așezate, se face rînduiala din ajunul canonizării solemne cu procesiune în jurul bisericii. După așezarea din nou a sfintelor moaște în mijlocul bisericii, se cîntă: «Sfinte mult milostive...».

Între catisme i se cîntă măriri noului sfînt:

«Te mărim pe tine... și cinstim sfîntă pomenirea ta, cel ce te rogi pentru noi lui Hristos, Dumnezeul nostru...»

Restul se urmează după rînduiala din ajunul canonizării, punînd toate ale zilei și ale sfîntului.

În biserica în care vor fi transportate pentru a fi așezate pe veci — sfintele moaște, se face rînduiala:

Vecernie mare, — Anixandare — Fericit bărbatul — Paremii — Litie și Utrenie, punînd toate ale zilei și ale sfîntului.

În ziua așezării sau transportării moaștelor, se respectă următoarea rînduială tipiconală. Miezonoptica, Ceasul, Acatistul Sfîntului. Liturghie arhierească. — Slujește întîistătătorul Sinodului și mai mulți arhierei.

La intrarea cea mică se poartă sfintele moaște prin toată biserica de către 4 preoți și — prin ușile împărătești — se introduc în altar, dînd ocol sfintei mese de la miazăzi spre miazănoapte. Se scot tot prin ușile împărătești, se așează capacul raclei în această biserică la locul stabilit, sau se îndreaptă spre ieșirea din biserică pentru a fi transportate în alt loc.

În timpul acesta se cîntă troparul sfîntului, iar în momentul așezării lui la locul cel de veci, — fie în aceeași biserică, fie în alta, — i se cîntă : «Bucură-te sfinte părinte (mucenice etc.)...»

După ce este așezat sau pornit la drum — în care caz este însoțit de toți slujitorii pînă la destinație, sau cel puțin pînă la ieșirea din biserică — cîntîndu-i-se troparul — se continuă Sf. Liturghie.

Convoiul la transportarea sf. moaște, drumul și primirea la biserica în care vor fi așezate, vor urma după rînduiala arătată la transportarea și primirea moaștelor la Biserica în care s-a oficiat canonizarea solemnă (Cap. III—IV), cu adăugarea cîntărilor îndătinate ale sfîntului celui nou. Sosite la destinație și aduse de cei patru preoți la intrarea în biserică, episcopul locului va rosti cu voce tare :

«Minunat este Domnul întru sfinții Săi, Dumnezeul Părinților noștri» — iar episcopul care a condus convoiul va rosti și el :

«Dreptul ca finicul va înflori și ca cedri din Liban se va înmulți». Corul va cînta troparul sfîntului, și de trei ori : «Bucură-te sfinte... părinte (mucenice, cuvioase)...», apoi «Sfinte Dumnezeule».

Racla va fi dusă în biserică și va fi purtată pe partea de miazăzi a bisericii, pînă în fața ușilor împărătești, prin care va fi introdusă în altar dînd ocol sfintei mese dinspre sud spre nord, și ieșind tot prin ușile împărătești și purtată spre partea de miazănoapte a bisericii, apoi va fi întoarsă de la intrare și așezată la locul de veci. — Cîntîndu-se: «Bucură-te sfinte... părinte (mucenice etc.)...»

Cei doi vlădici cu soborul vor citi Acatistul Sfîntului cu ectenii, Evanghelii și otpust.

Va urma predica despre viața sfîntului, o rugăciune specială către el și miruirea credincioșilor.

Pentru cazurile în care la dezgropare nu se găsește trupul nestricat, deci nu se găsesc moaștele propriu zise, ci doar osemintele sfîntului, atunci în rînduiala arătată pînă aici survin următoarele modificări :

După spălarea osemintelor, ele vor fi așezate într-o raclă mai mică, ce va fi purtată numai de doi preoți în decursul întregii ceremonii.

După ungerea lor cu sfîntul mir, racla se va închide pentru totdeauna.

În cazul cînd osemintele se așează de veci într-o biserică nouă, ele vor fi puse în piciorul sfintei mese în cadrul și după rînduiala sfințirii bisericii.

(Canonizarea solemnă a Sfîntului cu moaște sau oseminte se poate face și în biserica în care se găsesc moaștele sau osemintele, simplificîndu-se în cazul acesta întreaga ceremonie).

RÎNDUIALĂ PENTRU CANONIZAREA SOLEMNĂ A SFINȚILOR FĂRĂ MOAȘTE

Prgătirea. Cu două zile înaintea unui praznic sau vineri seara, în biserica în care va avea loc canonizarea solemnă, precum și în biserica mînăstirii în care a viețuit sau a localității în care a trăit, a păstorit sau a murit cel a cărui canonizare se pregătește, se va face sfînta slujbă după cum urmează :

Ceasul al nouălea.

Vecernie mare cu Anixandare, Catismă și Paremii.

Litie, Și apoi Utrenie cu polieleu, Evanghelie Doxologia mare.

Ceasul întîi.

Miruirea credincioșilor.

În dimineața zilei în ajunul canonizării solemne sau sîmbătă dimineața, la aceeași biserică, se va oficia sf. slujbă după următoarea rînduală :

Miezonoptica, Psaltirea, Canonul și Ceasul.

Icoana celui a cărui canonizare se face e așezată pe un tetrapod în fața icoanei Maicii Domnului.

Sfînta Liturghie.

Parastas — ultimul parastas pentru adormitul care va fi canonizat.

La parastas într-o ectenie vor fi pomeniți și toți aceia care în viața adormitului au avut vreun rost mai important : rude, prieteni, ucenici, avi, călugări, vlădici, etc și la urmă și numele lui.

La celelalte ectenii de la parastas și la moliftele de dezlegare, ca și la veșnica pomenire, se va pomeni numele lui.

Slujba de vineri seara și cea de sîmbătă dimineața se va face de un sobor în frunte cu un arhiereu, cel puțin în biserica în care va avea loc canonizarea solemnă.

Se va toca seara pentru Vecernie, dimineața pentru Ceasuri și pentru Sfînta Liturghie și la axion. Se vor trage clopotele seara la polieleu și dimineața la veșnica pomenire.

Slujba canonizării.

a) *În ajun — sîmbătă seara, în biserica în care se va face canonizarea.* Se începe cu ceasul 9. Vecernie cu Anixandare, — Fericit bărbatul — Paremii, Litie, după tipicul obișnuit.

După tropare se face : Procesiunea în jurul bisericii — urmînd rînduiala aceasta :

Clopotele vor suna.

Se iese din biserică astfel : Crucea Patriarhală — ripidele — două sfeșnice — diaconii — arhidiaconii — preoții — vlădicii, după rang — patriarhul — icoana celui ce va fi canonizat, purtată de doi preoți — încadrați și urmați de călugări și călugărițe apoi credincioși.

Și începe ocolirea prin partea de miazăzi. Se fac patru opriri : sud, est, nord și vest în fața bisericii și se rostesc ecteniile știute cu ecfonisele lor, ca la ocolirea din Vinerea Mare.

La ieșirea din Biserică și la ocolire se rostesc stihirile Litiei.

La sfîrşitul procesiunii clopotele încetează. Se intră în biserică.
Icoana celui a cărui canonizare se face, se aşează pe un tetrapod în mijlocul bisericii, între luminări aprinse şi avînd o candelă deasupra.
Se continuă slujba cu binecuvîntarea pîinilor, psalmul 33, pînă la: «Bogaţii au sărăcit».
Se binecuvîntează credincioşii şi se începe Utrenia prin citirea celor 6 psalmi.
La Polieleu se trag clopotele, fără toacă, şi ies toţi slujitorii din altar în jurul icoanei.
Se citeşte Evanghelia şi după svetilnă, se miruiesc credincioşii şi se împarte artos. Otpust.

b) *În ziua canonizării solemne — Duminică dimineaţa — sau în zi de praznic.*

Dimintaţa la ora 7, toaca şi clopotele tuturor bisericilor din localitate.

Miezonoptica — Psaltirea — Canoanele — Ceasurile.

Începe apoi Sfînta Liturghie — Liturghia arhierească de canonizare.

Sună toate clopotele din localitate.

De la începutul Sfintei Liturghii doi arhierei străjuiesc icoana Sfîntului cu două făclii aprinse.

Slujba decurge în mod obişnuit pînă la momentul hirotoniei arhiereului — după «Sfinte Dumnezeule».

Îndată după «Sfinte Dumnezeule» ies toţi membrii Sfîntului Sinod în mijlocul bisericii, lîngă icoana cu Sf. Evanghelie şi cu luminări în mîini pe care le aprinde de la arhiereii, care străjuiesc icoana. Sfînta Evanghelie se aşează în faţa icoanei.

Se cîntă troparele: «Bine eşti cuvîntat Hristoase Dumnezeule», «Cînd te-ai coborît».

Preşedintele Sfîntului Sinod — Patriarhul — citeşte actul document de canonizare întocmit de Sf. Sinod, semnîndu-se pe loc de toţi membrii sinodului.

Se procedează la sfinţirea icoanei sfîntului.

Toţi slujitorii se închină apoi icoanei sfîntului.

Se cîntă: «Cu adevărat mare este taina creştinătăţii...»

«Sfinţilor mucenici...»;

«Chinurile pe care le-au răbdat»

«Sîngele mucenicilor tăi în toată lumea ca o porfiră».

În timp ce se cîntă acestea se ia sf. Evanghelie de către un arhiereu, apoi se ia icoana de către doi arhierei şi mergînd cu Sf. Evanghelie înaintea icoanei, icoana este introdusă în altar prin uşile împărăteşti şi aşezată în faţa sfintei Mese. Întreg soborul intră în altar.

Se cîntă apoi: «Sfinte... părinte (cuvioase, mucenice, etc.) roagă-te pentru noi» (de trei ori).

La «Sfînt, sfînt...», icoana se duce ocolind spre miazăzi şi se aşează în jeţul arhieresc din sf. Altar, străjuită de patru ipodiaconi şi diaconi cu ripide şi cu dichere şi trichere, dacă sfîntul a fost arhiereu.

Se continuă Liturghia, iar la sfîrşit se rosteşte o cuvîntare de slăvire a sfîntului şi i se va citi viaţa.

După «Fie numele Domnului...» Icoana se va scoate din altar, ocolind spre miazănoapte, însă tot prin uşile împărăteşti, şi va fi aşezată din nou în mijlocul bisericii între luminări aprinse, cîntîndu-se: «Sfinte... părinte roagă-te pentru noi.

La otpust se va pomeni şi numele sfîntului celui nou, încredinţîndu-se sufletele credincioşilor rugăciunilor lui.

Se va rosti o rugăciune specială îngenunchind întreaga asistenţă.

Icoana sfîntului rămîne în mijlocul bisericii între făclii aprinse, pentru a i se închina credincioşii. O străjuiesc doi călugări sau două călugăriţe, dacă icoana este a vreunei sfinte femei.

c) *În ziua canonizării solemne — seara.* Se face rînduiala din ajunul canonizării solemne, cu procesiune în jurul Bisericii.

După aşezarea din nou a sfintei icoane în mijlocul bisericii, se cîntă:

«Sfinte mult milostive...»

Între catisme i se cîntă măriri noului sfînt:

«Te mărim pe tine sfinte...» «te mărim pe tine sfinte... şi cinstim sfîntă pomenirea ta, cel ce te rogi pentru noi lui Hristos Dumnezeul nostru».

În continuare slujba se desfăşoară după rînduiala din ajunul canonizării, punînd toate ale zilei şi ale sfîntului.

d) *În ziua următoare. Dimineaţa: Liturghia arhierească*, cu rînduiala obişnuită.

Seara: rînduiala obişnuită şi acatistul sfîntului.

Icoana va fi luată din mijlocul bisericii de doi arhierei şi va fi dusă la locul destinat pentru aşezarea ei, în această biserică, cîntîndu-se: «Bucură-te sfinte părinte (mucenice, cuvioase, etc.).

La canonizările locale, în urma hotărîrii sinodului, dar nu fără aceasta, chiriarhul locului (mitropolit, episcop) poate săvîrşi toate cele ce sînt rînduite să le săvîrşească întîistătătorul Sinodului.

CANONIZAREA SFINŢILOR ROMÂNI ŞI ÎNSEMNĂTATEA DEOSEBITĂ A ACESTUI ACT

Timp îndelungat ierarhi de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române, preoţi rîvnitori, vieţuitori din cinul monahal, cărturari şi numeroşi dreptcredincioşi creştini, s-au trudit să ţie vie amintirea unora dintre semenii lor care au strălucit în viaţă printr-o închinare desăvîrşită a tuturor puterilor lor şi strădaniilor lor, slujirii lui Dumnezeu şi deopotrivă tuturor oamenilor. În mod firesc, toată grija acestora s-a îndreptat spre scoaterea la iveală a vredniciei multora dintre cei ce au trăit viaţa sfîntă pe pămîntul ţării noastre şi ale căror nume fuseseră aproape date uitării.

Cu deosebire în vremea redeşteptării naţionale a poporului român, de la sfîrşitul epocii fanariote au început să se audă tot mai multe glasuri care cereau să li se dea cinstea cuvenită tuturor celor care, fără a fi dobîndit cununa sfinţeniei, au strălucit totuşi în mod deosebit în fapte mari, nevoindu-se pentru Biserică şi pentru popor, sau care, prin viaţă

smerită, retrasă și rugăciune, au aprins făcliile stinse în cugetele marii obști a dreptcredincioșilor, în istoria Bisericii ca și în istoria poporului nostru.

Dorința nestrămutată a tuturor celor care au simțit chemarea de a milita pentru cinstirea cuviincioasă — ca sfinți — a celor care s-au nevoit pe pămîntul românesc, de a da expresie vie și din ce în ce mai cu răsunet, simțămîntului general a dreptcredincioșilor Bisericii noastre, care — de-a lungul istoriei au filtrat prin cugetele lor și au cîntărit în cumpăna evlaviei vredniciile sau nevredniciile celor din vremea lor, și au dat cinstea cuvenită celor care li se cuvenea —, pe bună dreptate —, a fost aceea de a reține din curgerea vremii — în cugetele lor — tot ceea ce era vrednic de a fi păstrat în cinste și au lepădat din conștiința istorică a Bisericii noastre tot ceea ce n-a fost vrednic de luat aminte.

Cernerea fără de greș, la care supune istoria, vredniciile și nevredniciile oamenilor, a făcut ca din conștiința dreptcredincioșilor noștri creștini nu numai să nu dispară, ci din contră, să fie înălțate tot mai sus, să fie puse în lumină tot mai puternică și chiar să fie apropiate de sfintele altare, chipurile acelora, dintre înaintașii noștri care au fost proslăviți de Dumnezeu prin vrednicii deosebite, prin care El îi osebește pe aleșii Săi.

Prin această lucrare spontană și de lungă durată, s-a ajuns ca în Biserica noastră să li se dea cinstirea cuvenită unora dintre cei mai vrednici fii ai ei și ai poporului nostru. Ce-i drept, numărul acesta nu este prea mare, dar el nu se rezumă la cei pe care obștea credincioșilor îi pomenea cu numele, pentru că niciodată, nici cîrmuitorii Bisericii și nici credincioșii din orice stare, n-au avut această preocupare de a număra între sfinți pe toți ce-i care ar fi fost vrednici de această cinstire căci simțul cel mai elementar pe care-l trezește o credință sinceră și vie este acela al smereniei, care-i face pe oameni să nu-și măsoare puterile cu acelea ale lui Dumnezeu și nici să nu încerce a i se substitui în lucrul în care sînt convinși că se întrec puterile lor și că ele nu pot fi săvîrșite decît de Dumnezeu însuși.

De aceea, atît Biserica prin sfintele sale slujbe, cît și credincioșii Bisericii noastre, ca și credincioșii altor Biserici — de alt fel — cuprind în rugăciunile lor pe toți sfinții știuți și neștiuți, pe toți ce-i ce au strălucit oriunde pe fața pămîntului, și tuturor acestora li se adresează cu nădejde în rugăciunile lor.

Dar, tot cu vrerea lui Dumnezeu, Biserica în întregimea ei, cler și credincioși, a rînduit zile de cinstire a unora dintre sfinți, alături de cinstirea cotidiană a tuturor sfinților, și ea și-a dezvoltat cultul sfinților în așa fel încît pretutindeni, nu numai a îngăduit, ci a și sprijinit așezarea în rîndul sfinților a acelora dintre adormiții în Domnul, care au strălucit cu mai multă putere în viața fiecărui popor.

Pe firul acestei rînduieli tradiționale, și Biserica noastră și-a cinstit sfinții săi, simțindu-se îndemnată la acest lucru și de pilda altor popoare care au arătat toată tragerea de inimă față de eroii de credință ridicați din mijlocul lor, constituind istoria vie a lor.

În această istorie vie, în tezaurul pe care-l reprezintă ea, poporul nostru și-a păstrat și cultul sfinților pămîntului românesc, cărora li s-a

închinat la Duminica tuturor Sfinților, ca și la fiecare hram, la fiecare mănăstire ori biserică și în fiecare zi, ori de cîte ori se făcea pomenirea celor răposați sau ori de cîte ori avea o clipă de răgaz ca să-și întoarcă gîndul cu evlavie la cei care au viețuit cu vrednicie pe același pămînt.

Cei ce-și făceau rugăciunile lor în limba latină, cei ce rosteau cotidian «Tatăl nostru» în limba lor română, zămislită chiar în epoca încreștinării ca limbă specifică a unui popor care nu s-a confundat niciodată cu altele, aceia nu puteau uita că sînt români și nu și-au uitat pe sfinții ridicați din neamul lor.

Dar nici popoarele cele ce s-au apropiat de neamul nostru, sau cele care au viețuit împreună cu el, nici popoarele slave și nici grecii, n-au trecut cu vederea pe sfinții poporului român, ci la răstimpuri i-au pomenit și i-au trecut în rînduielile Bisericilor lor, spre a fi cinstiți în rînd cu toți ceilalți sfinți. Atît slavilor din sud, în vremurile mai vechi, cît și, în vremurile mai noi, de prin veacul al XVI-lea și al XVII-lea, slavilor de nord, ucrainienilor și rușilor, le erau cunoscuți sfinții români, pe care-i țineau în cinstea cuvenită. Și tot prin veacul al XVII-lea grecii au canonizat pe Sf. Ioan Românul sau Valahul, ca apoi rușii să-l înscrie în sinaxarele lor în veacul al XIX-lea, pe Sf. român Antipa din Moldova, ș.a. Manifestînd același interes, rușii au dorit să cunoască, pe la începutul veacului al XX-lea, numele sfinților români canonizați. În 1949, patriarhul Alexei al Moscovei s-a adresat Sf. Sinod al Bisericii noastre cu rugămintea de a i se comunica numele sfinților români, spre a-i înscrie în calendarul Bisericii Ortodoxe Ruse. În anul 1988 au canonizat pe Paisie Velicicovschi.

Așa precum alte popoare au cinstit pe unii din sfinții noștri mai vechi, și românii, au dat cinstea cuvenită sfinților acestor popoare, pe care i-au așezat în rînd cu sfinții Bisericii Ecumenice. În această privință, menționăm faptul că în anul 1517, pe pămîntul românesc și cu împreună-lucrarea ierarhilor Bisericii Române, s-a săvîrșit canonizarea Sf. Nifon, fost patriarh al Constantinopolului, și apoi mitropolit al Țării Românești, unul din cele mai de seamă chipuri din sinaxarul sfinților greci. După cum se știe canonizarea lui s-a făcut cu ocazia sfințirii bisericii mînăstirii Curtea de Argeș.

Dintre sfinții mai noi, numiți de greci neomartirii, unii dintre aceștia au fost înscriși în calendarele și cărțile de cult ale Bisericii Române. De asemenea, sfinții din Bisericile vecine s-au bucurat de cinstea cuvenită din cele mai vechi timpuri din partea Bisericii Române care pe unii i-a cuprins chiar și în iconografia bisericilor, în picturile cărora sînt înfățișați încă de prin veacurile al XVI-lea — al XVII-lea, cîțiva sfinți naționali ruși, bulgari și sîrbi, (Sf. Ciril și Metodie, Sf. Ioan de Rila, Sf. Sava, Sf. Serghie, ș.a.).

Dar și mai tîrziu, numele sfinților popoarelor vecine au fost trecute în cărțile de cult și în calendarele Bisericii Ortodoxe Române. De altfel, nimic mai firesc decît ca lucrurile să se fi petrecut în acest fel, deoarece aria sfințeniei nu cunoaște granițe naționale.

Poporul român, cîntărind cu multă chibzuință vredniciile celor ce au strălucit în chip de sfinți, a arătat totdeauna o închinare plină de omenie și mărinimie spre sfinții altor popoare.

Dreptcredincioșii creștini ai Bisericii noastre, în frunte cu slujitorii din orice treaptă, nu s-au străduit să înscrie un număr prea mare de sfinți români în rîndurile Bisericii noastre, trecîndu-i pe cei mai mulți în ceata «Tuturor sfinților» și înălțîndu-i numai pe cîțiva în rînd cu sfinții Bisericii ecumenice, care se pomenesc cu numele, dar și aceasta au făcut-o cu multă măsură și cuviință. Astfel se explică faptul că sfîntul Daniil Sihastru s-a bucurat de un cult discret, nezgomotos și plin de cuviința evlaviei străbune, deși cultul lui a fost statornicit și păstrat în mod neîntrerupt din vremea trecerii lui la cele veșnice.

Situîndu-se în mod spontan, nedeliberat și fără alte țeluri de slavă lumească în ecumenicitatea creștină, poporul român și-a păstrat, și-a apărat și și-a cinstit deodată cu credința și cu Biserica sa, cu eroii și cu sfinții săi, și limba și ființa sa etnică, ca și casa sa de obște sau patria sa.

Fără îndoială că, adunînd strădanie cu strădanie, contribuție cu contribuție, toate acestea au dus — de-a lungul vremii — la formarea conștinței că Biserica noastră are îndatorirea de a cerceta cu luare aminte problema canonizării sfinților români și de a proceda la așezarea solemnă în rîndul sfinților a acelora dintre cei împodobiți cu toată vrednicia, pe care ea — sub călăuzirea Duhului Sfînt — și împreună cu credincioșii săi fii, îi va socoti sau îi va găsi vrednici de a fi cinstiți ca sfinți.

Dar abia în veacul nostru, după al doilea război mondial, apare o nouă inițiativă pentru canonizarea sfinților români. Ea a apărut din partea Patriarhului Justinian, care a organizat, în pragul anului 1950, lucrările de pregătire a canonizării sfinților români.

Ca urmare la 28 februarie 1950, pe temeiul unui referat despre canonizare a sfinților, prezentat de mitropolitul Nicolae Bălan, Sfîntul Sinod a Bisericii Ortodoxe Române a hotărît să procedeze la îndeplinirea tuturor lucrărilor necesare în vederea canonizării solemne a mai multor sfinți români și totodată la înscrierea acestora, încă din același an 1950, în calendarul Bisericii Ortodoxe Române. Această hotărîre a fost completată cu alte măsuri ulterioare, prin a căror ducere la îndeplinire s-a ajuns, în anul 1955, să se procedeze la canonizarea solemnă a cîtorva sfinți români, precum și la extinderea cultului unor sfinți cu cinstire locală în țara noastră.

Lucrările pregătitoare de canonizare au fost întocmite, printr-o muncă intensă de către o comisie special constituită.

Canonizarea solemnă a avut loc odată cu aniversarea a 70 ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române, în zilele de 10—23 octombrie, 1955, la solemnități participînd și delegați ai Bisericilor Ortodoxe surori.

Atunci au fost canonizați: Sfîntul Ierarh Calinic de la Cernica (11 aprilie), Sfinții Ierarhi și Mărturisitori Ilie (Iorest) și Sava Brancovici — (24 aprilie); cuvioșii mărturisitori Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara și mucenicul Oprea din Săliște — (21 octombrie). Cu un an mai tîrziu în 1956, s-a procedat la canonizarea solemnă a sfîntului ierarh Iosif cel Nou de la Partoș (15 septembrie).

Deodată cu canonizarea solemnă a sfinților români săvîrșită în 1955, s-a procedat și la extinderea în întreaga Biserică Ortodoxă Română a

cultului unor sfinți care aveau numai cinstire locală sau provincială în țara noastră, între aceștia se afla și sfîntul mucenic Ioan Românul sau Valahul, care fusese canonizat de Patriarhia Ecumenică, încă din anul 1662, îndată după moartea lui martirică întîmplată la 12 mai, în același an.

Ceilalți sfinți a căror cult s-a extins deodată cu acela a sfîntului Ioan Românul sînt: Cuvioasa Paraschiva de la Iași (14 octombrie), Sf. Filofteia de la Argeș (7 dec.), Sf. Grigorie Decapolitul de la Bistrița-Vîlcea (20 noiembrie), Sfîntul Dimitrie cel Nou din București (27 octombrie) și sf. Nicodim de la Tismana (26 dec.).

Actul de adîncă pietate pe care l-a săvîrșit Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române prin canonizările solemne din 1955—1956 a stîrnit un ecou fără precedent atît în conștiința dreptcredincioșilor săi fii cît și în întreaga Ortodoxie. În mod spontan și stăruitor, fiii sfintei noastre Biserici invocă solirile sfinților noștri străbuni pentru toate trebuințele evlaviei lor. Închinători din ce în ce mai convinși de folosul rugilor pe care le înalță, cu inimă curată, către sfinții pămîntului românesc, aprind candele nestinse, la icoanele și la raclele sfinților români.

La puțină vreme după inițierea din anul 1950 a canonizărilor care s-au săvîrșit, în Biserica Ortodoxă Română, acte asemănătoare s-au produs și în viața cîtorva Biserici surori.

Toate aceste acte de canonizare, al căror început l-a făcut Biserica Ortodoxă Română au stîrnit pretutindeni interesul dreptcredincioșilor creștini, și deopotrivă intensa preocupare a slujitorilor și cărturarilor Bisericii. Ca urmare și în tematica stabilită de prima conferință panortodoxă de la Rhodos, din anul 1961, pentru un viitor Sinod Ecumenic a fost inclusă și problema canonizării sfinților, spre a se adopta o rînduială cît mai precisă, mai uniformă și mai corespunzătoare pentru întreaga Biserică.

Statornic preocupat de cultul sfinților români, Patriarhul Justinian a inițiat și studierea posibilității de a-i canoniza pe străluciții voievozi apărători ai dreptei credințe: Ștefan cel Mare al Moldovei și Constantin Brîncoveanu al Țării Românești. Nu este deci surprinzător și nici exagerat faptul că, încă de cu bună vreme Constantin Brîncoveanu a fost cinstit de către ortodocșii greci ca mucenic al dreptei credințe, întocmindu-i-se chiar o slujbă după toată rînduiala de către mitropolitul Calinic al Heracleei, cu titlul următor: «Canonul voievodului Vlahiei Constantin Brîncoveanu».

Cuprinzînd, ca într-un mănunchi de nestemate ale evlaviei dreptcredincioșilor fii ai Bisericii noastre strămoșești, toate simțămintele de dragoste, de alipire și de cinstire cu care ei au înconjurat, de-a lungul veacurilor, pe luceferii credinței din străbuni, canonizarea sfinților români din 1955—1956 adică trecerea lor, după rînduiala canonică și liturgică a Ortodoxiei, în rîndurile sfinților, a dus la o nouă strălucire a Ortodoxiei românești și a deschis porți noi de azur pentru toată suflarea care laudă pe Domnul.

III.

ACTIVITATEA JURISDICȚIONALĂ

Noțiunea de jurisdicție și putere jurisdicțională

Este un lucru bine cunoscut că Biserica și-a însușit cele dintîi norme de drept, din viața de stat, adică din dreptul roman sau laic, însușindu-și în același timp, și terminologia juridică corespunzătoare, a dreptului profan. Ambele aceste procese s-au desfășurat în timp, ca două procese paralele și inseparabile. Abia mai tîrziu Biserica și-a elaborat normele juridice proprii, creindu-și și o terminologie specifică.

Din terminologia juridică latină, Biserica a luat și cuvîntul jurisdicție, ca și expresia putere jurisdicțională, și le-a folosit în sensurile în care le folosea dreptul roman sau dreptul de stat, ulterior.

Înțelesul originar al cuvîntului jurisdicție, din care derivă și înțelesul expresiei putere jurisdicțională, este acela de a spune ceea ce este drept, de a stabili dreptul sau de a pronunța dreptul. Ca urmare, prin putere jurisdicțională trebuie să se înțeleagă puterea de a stabili sau de a pronunța dreptul. Dar acest lucru, adică stabilirea sau așezarea dreptului, întocmirea regulilor de drept, nu se face ca scop în sine, ci ca mijloc pentru aplicarea sau exercitarea puterii, și anume, a puterii prin care se urmărește înfăptuirea unui anumit scop. Scopul acesta este de a crea și de a menține sau de a asigura menținerea unei stări de echilibru în relațiile sociale-juridice, de a se realiza ordinea juridică.

Cu alte cuvinte, rațiunea puterii jurisdicționale, ar consta în lucrarea necesară de a stabili și de a păstra ordinea juridică. Dar, la rîndul ei, nici aceasta nu apare ca necesară în sine, ci numai spre a putea servi alte țeluri ale vieții omenești și în speță țelurile fiecărei societăți organizate, în care ea se poate constitui. Pentru înfăptuirea acestor țeluri, acționează în permanență atît puterea care crează ordinea de drept, cît și ceilalți factori care intră în acțiune alături de ea în acest scop. Colaborarea dintre puterea constituită și dintre factorii care acționează împreună cu ea pentru creerea și păstrarea sau menținerea ordinei juridice, reprezintă o activitate complexă prin care este îndrumată sau condusă întreaga societate. Această activitate poate fi numită acțiune sau lucrare de conducere. Și fiindcă ea se săvîrșește în mod principal printr-o putere constituită într-o societate organizată, iar puterea aceasta folosește normele de drept spre a-și săvîrși lucrarea specifică de conducere, puterea respectivă se numește putere jurisdicțională.

Așadar, prin putere jurisdicțională se înțelege puterea de conducere sau de cîrmuire a unei societăți organizate, prin folosirea normelor de drept.

Organele investite cu puterea de conducere se numesc autorități, cuvîntul autoritate avînd înțelesul originar pe care-l are și cuvîntul autor, adică pe acela de factor care are însușirea de a săvîrși o lucrare. Lucrarea pe care o săvîrșește autoritatea este lucrarea de conducere, spre deosebire de lucrările de altă natură pe care le săvîrșesc diversele categorii de autori sau de făptuitori ale altor lucrări.

Toate organele care sînt chemate să săvîrșească acte de conducere, se constituie după reguli de drept și însăși puterea care li se încredințează, trebuie să o folosească tot după reguli de drept, ceea ce înseamnă că întreaga lucrare privitoare la constituirea autorităților și la funcționarea lor, adică la conducere, este înveșmîntată în reguli juridice. Ca urmare, orice act de exercitare sau de aplicare a puterii este implicit un act prin care se stabilește, se pronunță și apoi se aplică dreptul, deci este un act de jurisdicție.

În acest sens, jurisdicția înseamnă pronunțarea sau stabilirea dreptului pe calea actelor de conducere a unei societăți, sau și mai precis, săvîrșirea tuturor actelor de conducere în cadrul unei societăți organizate, prin folosirea dreptului. Dar săvîrșirea acestui fel de acte nu se poate face decît în limitele stabilite prin legea de drept, deci conducerea se efectuează de către fiecare autoritate numai în limitele stabilite pentru activitatea ei, prin norme juridice, precise, adică prin legi de drept.

Jurisdicția mai înseamnă însă și dreptul de a conduce și anume, fie un drept general, nelimitat, fie un drept restrîns sau limitat, circumscris sau precis determinat, de așa fel încît el nu se poate exercita decît în granițe precise, trasate prin legi de drept.

Jurisdicția nelimitată revine numai puterii suverane sau suveranității propriu-zise, a cărei caracteristică principală este de a nu fi limitată prin nimic în interiorul societății în care se constituie, și se aduce la expresie prin acte corespunzătoare. Firește însă că ea este limitată, în afara societății respective, prin alte suveranități, adică prin alte puteri de același fel, de aceeași natură sau de același grad.

În Biserică, jurisdicție nelimitată îi revine numai Sinodului Ecumenic. Sinoadele Bisericilor locale, indiferent de alcătuirea lor, nu dețin o jurisdicție nelimitată sau suverană, decît în chestiunile în care această jurisdicție nu este rezervată autorității superioare a Sinodului Ecumenic, adică cu excepția acelor chestiuni care prin natura lor asigură unitatea dogmatică, cultică și canonică a întregii Biserici. Pe de altă parte, jurisdicția organelor sinodale centrale ale Bisericilor locale, este limitată și teritorial numai la granițele fiecărei Biserici autocefale sau autonome.

Dar, în afară de limitele teritoriale ale jurisdicției mai există și limite de fond în sensul în care se prezintă, de exemplu, aceste limite pentru jurisdicția autorității superioare centrale a oricărei Biserici locale. Astfel de limite de fond există și pentru felurite alte organe și ele sînt determinate de anumite reguli general admise pentru buna organizare și funcționare a aparatului de conducere al oricărei societăți. În

acest sens se creează sau se constituie unele organe sau autorităţi care deţin şi exercită de exemplu numai atîta putere cîtă este trebuincioasă spre a întocmi legi, ori spre a aplica anumite legi într-un sector sau altul al vieţii obşteşti şi în acest chip jurisdicţia respectivelor autorităţi este limitată la lucrările sau funcţiunile specifice pentru care sînt create şi destinate.

Această reglementare şi limitare a jurisdicţiei în general se întemeiază pe necesitatea specializării şi diviziunii muncii şi ea este folositoare bunului mers al societăţii. Trebuie observat însă că în Biserică nu există o delimitare atît de precisă şi la toate nivelurile a diverselor funcţiuni, pe care sînt chemate să le îndeplinească anumite organe de conducere, cum se prezintă această delimitare în viaţa de stat. Astfel, de exemplu sinoadele au în genere o jurisdicţie generală, adică ele deţin şi exercită atît puterea legiuitoare, cît şi pe cea judecătorească şi executivă, la nivelul cel mai înalt. Dar cu toate acestea sinoadele însăşi creează alte organe sau instituţii specializate pentru îndeplinirea unor anumite funcţiuni, pe care nu le mai pot cuprinde în viaţa complexă a Bisericii. Tot la fel şi episcopul deţine şi exercită o putere jurisdicţională generală şi anume atît una legiuitoare, cît şi una judecătorească şi executivă, dar nici el nu le poate cuprinde şi exercita pe toate aceste trei puteri, de aceea este ajutat de organe corespunzătoare, cu atribuţii sau cu jurisdicţii limitate, potrivit trebuinţelor impuse de specializarea şi diviziunea muncii.

Se poate conchide aşadar că prin jurisdicţie sau prin puterea jurisdicţională în Biserică, se înţelege dreptul de a deţine şi de a exercita puterea bisericească în limitele determinate de ordinea juridică a Bisericii, sau cu alte cuvinte, dreptul de a deţine şi de a exercita în cadrul legii cele trei ramuri ale puterii bisericeşti, adică a puterii învăţătoreşti, a celei sfinţitoare şi a celei de cîrmuire în sens propriu.

Dar pe lîngă acest înţeles general, noţiunea de jurisdicţie ca şi aceea de putere jurisdicţională, mai are în Biserică şi înţelesul special de drept de a deţine şi de a exercita a treia ramură principală a puterii bisericeşti şi adică puterea aparte de conducere şi de cîrmuire, adică de a îndeplini funcţiunea deosebită de conducere, prin săvîrşirea a trei categorii de acte distincte şi anume: a actelor de legiferare, a celor judecătoreşti şi a celor executive.

Deşi conducerea Bisericii se înfăptuieşte prin exercitarea sau aplicarea întregii puteri bisericeşti, adică a tuturor celor trei ramuri principale ale acestei puteri, totuşi, datorită faptului că cea de a treia ramură a puterii bisericeşti se reazimă mai mult decît celelalte două pe drept şi pe folosirea normelor juridice, i se zice — în mod curent numai acesteia — putere jurisdicţională, expresie devenită tipică şi de circulaţie generală. Ce-i drept în mod mai concret, în contact direct cu realităţile bisericeşti, lucrarea de conducere a Bisericii, se efectuează în mod prevalent prin stabilirea sau întocmirea de legi, adică prin legiferare, apoi prin aplicarea legilor şi prin luarea de măsuri pe calea justiţiei împotriva celor care le încalcă, aşa încît în exerciţiul celei de a treia ramuri a puterii bisericeşti, apare în mod mai pregnant şi mai evident la fiecare pas, natura jurisdicţională a lucrărilor sau actelor

prin care se exercită sau se foloseşte această putere, căci fiecare din acestea însemnează — în sens propriu — acte de pronunţare, de stabilire şi de aplicare constantă a dreptului, adică a normelor juridice.

Cum însă actele prin care se traduce în practică lucrarea de jurisdicţie sau de stabilire şi de pronunţarea dreptului, sub forma deosebirii a ceea ce este drept şi a ceea ce este nedrept, adică a ceea ce este în conformitate cu legea şi a ceea ce nu este în conformitate cu legea, ci chiar împotriva legii, sînt actele de judecată sau actele judiciare, cuvîntul jurisdicţie ca şi expresia de putere jurisdicţională a dobîndit un sens şi mai restrîns şi anume cel mai restrîns dintre înţelesurile în care se foloseşte, acela de lucrare judecătorească, sau de putere judecătorească, ori judiciară. Acesta este al treilea sens principal în care se foloseşte cuvîntul jurisdicţie, ca şi expresia putere jurisdicţională.

Cu alte cuvinte, atît termenul specific de jurisdicţie, cît şi expresia putere jurisdicţională se folosesc în Biserică cu trei sensuri distincte şi anume:

— În sensul de drept general de a deţine şi de a exercita întreaga putere bisericească, în limitele determinate de ordinea juridică a Bisericii. În virtutea acestui drept, organele învestite cu jurisdicţie sau cu puterea jurisdicţională, pot exercita în Biserică, în limitele competenţelor fiecăreia, atît puterea învăţătorească sau de propovăduire, cît şi cea sfinţitoare şi cea de conducere sau de cîrmuire;

În sensul de drept special de a deţine şi de a exercita în aceleaşi limite determinate de ordinea juridică a Bisericii, a treia ramură a puterii bisericeşti, care datorită specificului ei, se şi numeşte în sens propriu, putere jurisdicţională;

— În sensul de drept şi mai restrîns de a deţine şi de a exercita numai o parte din cea de a treia ramură a puterii bisericeşti şi adică pe aceea în virtutea căreia se exercită aşa-zisa putere judecătorească adică se îndeplineşte funcţiunea judecătorească în viaţa Bisericii.

Lămurirea înţelesului cuvîntului jurisdicţie în genere, ca şi a expresiei putere jurisdicţională, precum şi a înţelesului deosebit pe care îl au în viaţa Bisericii, atît noţiunea de jurisdicţie, cît şi cea de putere jurisdicţională, apare ca absolut necesară pentru a se evita confundarea lucrurilor, deoarece noţiunile de care ne-am ocupat sînt folosite fără discernămîntul cuvenit, atît în ştiinţele juridice profane, cît şi în cele mai multe scrieri de Drept bisericesc.

Cu aceste lămuriri, să trecem acum la analizarea conţinutului mai concret al celei de a treia ramuri a puterii bisericeşti, adică a puterii cîrmuitoare, conducătoare sau jurisdicţionale propriu-zise.

În cuprinsul acestei ramuri a puterii bisericeşti intră trei categorii de acte prin care se săvîrşesc lucrări distincte prin natura lor, dar care reprezintă — fiecare în felul său — un mod de a stabili, de a rosti sau de a pronunţa ori de a aplica dreptul, adică normele de drept, în scopul creării şi menţinerii celei mai corespunzătoare stări de echilibru, a celei mai corespunzătoare ordini juridice.

Amintim aici că elementele care intră în alcătuirea ordinei juridice sînt: ideologia sau concepţia despre drept, autoritatea legiferatoare, legile, supunerea faţă de legi şi sancţiunile sau pedepsele prin care se

impune respectul legilor, în caz de împotrivire față de ele. Dintre aceste elemente, acelea care fac obiectul unei cercetări mai amănunțite în legătură cu puterea jurisdicțională, ca a treia ramură principală a puterii bisericești, sînt: autoritatea legiuitoare, legile și sancțiunile.

Subdiviziunile puterii jurisdicționale, se prezintă după cum urmează:

— puterea sau funcțiunea legiuitoare
— puterea sau funcțiunea judecătorească și
— puterea sau funcțiunea executivă.

Existența și lucrarea puterii legiuitoare, adică îndeplinirea funcției legislative în Biserică, presupune existența unor organe investite cu această putere, care în totalitatea lor reprezintă autoritatea sau puterea legiuitoare a Bisericii, precum și a legilor însăși.

Existența și lucrarea puterii judecătorești, adică a îndeplinirii funcției judecătorești în Biserică, presupune atît existența legilor și a supunerii obișnuite față de acestea, cît și existența unor cazuri de nesupunere față de legi sau de încălcare a acestora, cazuri în care devine necesară judecarea celor nesupuși, și pedepsirea lor, prin aplicarea așa numitelor sancțiuni. (Sancțiunile au menirea să apere de tulburare echilibrul sau starea de ordine juridică a societății, creată prin legile de drept și prin aplicarea lor la realitățile vieții, prin consimțirea sau supunerea față de ele a membrilor societății).

În fine, existența și lucrarea puterii executive presupune iarăși existența unei supuneri constante a membrilor societății față de legile de drept, iar pe de altă parte presupune deasemenea existența unor acte de nesupunere față de legi, în cazul cărora trebuiesc aplicate sau duse la îndeplinire hotărîrile puterii judecătorești sau a organelor care îndeplinesc funcția judecătorească în Biserică.

Dacă este ușor de înțeles ce reprezintă puterea sau funcțiunea legislativă și cea judecătorească în Biserică, este mai dificilă înțelegerea conținutului puterii sau funcțiunii executive în Biserică. Într-adevăr, în mod curent, prin putere sau funcțiune executivă, se înțelege mai mult aplicarea măsurilor de constrîngere exterioară sau fizică, în scopul ducerii la îndeplinire a hotărîrilor judecătorești. Deci de noțiunea curentă a executivului ține executarea sau aplicarea prin forță a unor hotărîri emise în baza legii de către instanțele judecătorești.

De fapt însă lucrarea principală și specifică a puterii executive sau a funcțiunii executive constă în ducerea la îndeplinire a imperativelor legii, așa cum este aceasta emisă de către legiuitor, adică de către puterea legislativă, ceea ce înseamnă aplicarea legilor la realitățile vieții, adică la toate acelea care pot face obiectul legiferării. Prin această lucrare, puterea executivă pune în mișcare în sensul dorit și stabilit de legiuitor întreaga viață a societății, folosind un imens aparat de care se servește ca de o pîrghie cu nenumărate ramificații ce străbat și cuprind întreaga societate. Lucrarea de acest fel a puterii executive, se numește în limbajul juridic al statului, administrație, pentru că ea constă de fapt în aplicarea legilor la realitățile vieții sociale, adică în administrarea acestor mijloace ale puterii de stat care se numesc legi, la realitățile vieții de pe teritoriul unui stat.

Executivul în viața Bisericii, sau altfel spus conținutul puterii ori funcțiunii executive în Biserică ar putea consta în două categorii principale de lucrări și anume, în acte de aplicare curentă a legilor la realitățile vieții bisericești, pe scara întregului aparat de organizare și de conducere a Bisericii și în acte de ducere la îndeplinire a hotărîrilor instanțelor judecătorești ale Bisericii. Din modul în care s-a înfățișat schema puterii jurisdicționale propriu-zise, arătîndu-i-se conținutul acesteia în Biserică și din raportarea ei la elementele ordinei juridice, rezultă clar că puterea jurisdicțională și exercitarea ei în Biserică, constituie principalul mijloc concret sau principalul factor cu caracter practic, prin care se asigură menținerea acesteia. Dar prin relevarea importanței puterii jurisdicționale bisericești nu vrem să diminuăm importanța puterii bisericești, în general. Nici n-ar fi posibil așa ceva, de altfel, căci după cum este știut puterea jurisdicțională nu reprezintă decît o parte a acesteia. Autoritatea legiuitoare a Bisericii nu se întemeiază numai pe deținerea și exercitarea puterii jurisdicționale sau conducătoare a Bisericii, ci pe puterea bisericească în deplinătatea ei și astfel legile pe care le emite ea, sînt expresia întregii puteri bisericești, nu numai a unei porțiuni din această putere.

Din cuprinsul mai amănunțit al celor trei funcțiuni sau puteri ce constituie subdiviziuni ale puterii jurisdicționale a Bisericii, de specificul și de rostul fiecăreia, urmează să ne ocupăm în mod deosebit, relevînd în cazul fiecăreia tot ce este mai caracteristic, mai important și mai util, atît pentru înțelegerea instituțiilor și rînduielilor juridice ale Bisericii, cît și pentru utilitatea practică a acestora.

RAMURILE ACTIVITĂȚII JURISDICȚIONALE

A. Activitatea sau funcțiunea legislativă

1. **Specific, organe și competență.** Prin funcțiunea legislativă sau puterea legislativă se îndeplinește, în Biserică, lucrarea de legiferare adică de elaborare sau de întocmire, de aprobare și de publicare sau promulgare a legilor după care se conduce viața bisericească.

Legiferarea bisericească se deosebește însă în multe privințe de corespunzătoarea lucrare de legiferare care se săvîrșește în viața de stat. Pentru a ne da seama de aceste deosebiri este necesar să aruncăm o privire asupra modului în care au apărut cele dintîi legiuiri bisericești, ca rezultat al lucrării ce s-a îndeplinit prin organele care dețineau puterea legiuitoare, sau care îndeplineau funcțiunea legislativă în Biserică.

Precum s-a arătat și s-a precizat cu alte prilejuri, vorbindu-se despre necesitatea dreptului pentru viața Bisericii, sau despre unele aspecte ale vieții bisericești organizate pe baza normelor de drept, Biserica n-a folosit inițial norme juridice, adică legi de drept, ci numai norme cu caracter religios și moral, prin care se reglementau relațiile strict religioase și morale dintre credincioși, ca și dintre grupurile acestora, adică dintre comunitățile sau Bisericile locale. Pentru astfel de trebuințe în care nu se putea evita folosirea normelor juridice, s-au întrebuințat legile de drept

ale Statului, pe care viața Bisericii a sfîrșit prin a și le însuși pe calea unui îndelungat proces de asimilare a acestora în corpul normelor de organizare și conducere a Bisericii, proces care poate fi împărțit în două etape :

Cea dintîi care durează pînă la anul 313 sau chiar pînă la începutul veacului al IV-lea, adică perioada în care Biserica n-a avut libertatea de a desfășura, în mod statornic și după toate rînduielile corespunzătoare, o lucrare de legiferare formală. În această etapă, atît însușirea de către Biserică a normelor de drept existente în viața de stat, cît și elaborarea de către ea a unor norme juridice proprii, s-a făcut pe calea obiceiului, adică a întrebuințării practice a unora, precum și pe aceea a statornicirii altora, ca rînduieli sau legi nescrise. Numai în mod excepțional s-a procedat și la întocmirea de legi scrise, fie că acestea erau luate din corpul de legi al Statului și îmbisericite, fie că erau elaborate ca legi aparte ale Bisericii.

A doua etapă a acestui proces, începe cu primii ani ai veacului al IV-lea și ea se caracterizează printr-o acțiune de legiferare după toate rînduielile legiferării formale din partea Bisericii, legiferare pe calea căreia, Biserica și-a însușit numeroase principii și norme din dreptul de stat, dîndu-le un veșmînt bisericesc, iar pe de altă parte și-a elaborat, sau a întocmit norme juridice proprii.

Caracteristic pentru normele cu caracter juridic ale Bisericii de orice fel, fie că ele erau însușite din legislația de stat, fie că erau elaborate ca norme proprii de către Biserică, a fost, și e bine reprezentat în textele vechii legislații bisericești ,faptul că, în cuprinsul acestor legiuiri bisericești n-au intrat numai chestiuni de drept propriu-zise, ci și felurite chestiuni de altă natură. Mai precis, trebuie să spunem că obiectul legiferării bisericești nu l-au format numai relațiile externe, sau faptele și actele cu caracter social ale membrilor săi, ci și tot felul de chestiuni, de fapte, de acte și relații cu caracter religios, moral și ceremonial sau cultic.

Autoritatea bisericească investită cu putere de legiferare a preluat această tradiție de legiferare completă, din practica veche a vieții bisericești și a continuat-o prin lucrarea săvîrșită de către toate sinoadele care au dat canoane.

Un alt element caracteristic pentru legiuirile bisericești din epoca clasică a acesteia, îl constituie faptul că foarte multe dintre legile care s-au adoptat de felurite sinoade sub numele de canoane, nu prevăd sancțiuni pentru cazul de încălcare a normelor care se stabilesc prin ele.

Tot ca o caracteristică a legilor de drept ale Bisericii, adoptate de către sinoade, trebuie să relevăm faptul că ele nu prevăd posibilitatea abrogării și întreaga legislație clasică a Bisericii, nu cunoaște și nu practică procedeul abrogării legilor mai vechi prin altele ulterioare. Faptul se explică prin caracterul sacru ce se atribuia rînduielilor bisericești, inclusiv celor cu simplu cuprins juridic, deși acestea au fost determinate de anumite împrejurări sau trebuințe care nu au caracter permanent, multe din ele schimbîndu-se în decursul timpului. Cu toate acestea nici una dintre legile respective numite canoane, nu au fost abrogate, în mod normal, ceea ce n-a putut să oprească însă uzura lor, care le-a dus fie la abrogarea de fapt, fie la completa lor cădere în desuetudine.

Drept caracteristice aparte ale legiferării bisericești, așa cum s-a practicat aceasta atît prin sinoadele locale, cît și prin Sinoadele Ecumenice, mai trebuie să mai amintim și următoarele :

— întreaga legiferare a Bisericii a fost supusă aprobării autorității de stat și n-a fost socotită ca o lucrare perfectă fără de această aprobare;

— toate legile elaborate și adoptate de autoritatea bisericească investită cu puterea legiuitoare, în epoca clasică a legiferării bisericești, s-au numit canoane, spre a se deosebi de legile de stat, cărora li s-a zis simplu legi sau nomi ;

— tuturor canoanelor li s-a zis și li se zice pînă astăzi «sfinte canoane» atît din pricina caracterului lor de legi bisericești cît și din pricină că, prin dubla lor sancționare din partea autorității bisericești și a celei de stat, ele au fost privite și socotite ca legi sacre, în raport cu legile simple de stat, care prin natura și prin rostul lor aveau caracterul de legi profane ;

— legiferarea bisericească veche mai are și caracteristica, de înțeles pentru vremea de atunci, că ea emană atît de la autoritatea bisericească investită cu putere legiuitoare, cît și de la autoritatea de stat, care a dublat lucrarea legiferatoare a Bisericii, statornicindu-se astfel în mod practic, pentru o vreme destul de îndelungată, principiul dublei competențe legiuitoare pentru viața bisericească, adică al competenței autorității bisericești, precum și al competenței autorității superioare de stat, pentru aceeași — nu numai importantă —, ci și esențială lucrare de legiferare pe seama Bisericii.

Din toate caracteristicile relevate ale legiferării bisericești se vede destul de precis că profilul acesteia se deosebește de acela al legiferării din viața Statului, printr-un element specific, căreia îi dau expresie deosebirile caracteristice arătate mai sus.

Organele care dețin și exercită în Biserică puterea legiuitoare, sînt cele individuale și sinodale, care au dreptul să stabilească norme obligatorii pentru conduita credincioșilor și a slujitorilor Bisericii. Dar iată care sînt aceste norme :

În primul rînd sînt canoanele, apoi felurite alte tipuri de legiuiri care nu se mai numesc canoane, ci se numesc așa cum se numeau altă dată legile de stat prin care se reglementau chestiuni bisericești, adică legi în mod simplu. Acestea nu sînt emanate de la autoritatea bisericească, chiar dacă aceasta contribuie la elaborarea lor, ci de la autoritatea de stat, și în speță de la organele puterii legislative ale Statului, indiferent cum se numesc acestea : parlamente, camere, adunări naționale, adunări constituante, adunări obștești, sfaturi, senate etc. Legile astfel adoptate poartă felurite numiri ca de exemplu: lege pentru organizarea și funcționarea Bisericii, lege organică a Bisericii, regulament duhovnicesc, lege sinodală, decret pentru constituirea unei autorități sinodale centrale a Bisericii, lege pentru numirea episcopilor, lege pentru înființarea patriarhiei etc.

Alte legiuiri care se folosesc pentru organizarea și conducerea Bisericii se numesc : canonisme, statute, regulamente, hotărîri sinodale, decizii, instrucțiuni etc. Toate acestea sînt emise de autoritatea bisericească la diverse niveluri.

În ordinea importanței lor, organele bisericești care dețin și exercită, la diverse niveluri, puterea legiuitoare în Biserică sînt următoarele:

Cea mai înaltă autoritate legiuitoare în Biserică este Sinodul Ecumenic. El are competență universală în toate chestiunile și pentru întreaga Biserică.

După Sinodul Ecumenic urmează în ordinea importanței și a competenței, sinodul general al Bisericii, întrunit fără caracter ecumenic, ci numai ca sinod panortodox sau și sub alte denumiri ca de ex.: congres panortodox, consfătuire panortodoxă sau interortodoxă, conferință panortodoxă sau interortodoxă, comisie interortodoxă sau panortodoxă, etc.

A treia categorie de organe legiuitoare în Biserică o formează sinoadele cunoscute în viața Bisericii sub numele de sinoade endemice și anume în mod special, cele care s-au întrunit sub acest nume ca un fel de permanență a Sinodului Ecumenic, iar mai tîrziu a sinodului panortodox, la Patriarhia din Constantinopol.

Pe locul al patrulea se situează, ca organe legiuitoare în Biserică, sinoadele locale. Sub acest nume se înțeleg două feluri de sinoade și anume: sinoadele locale din epoca clasică a legiferării bisericești, a căror canoane le-a conferit puterea general-obligatorie sau vigoare universală în Biserică, Sinoadele Ecumenice (can. 2 IV), apoi sinoadele locale actuale care sînt sinoade plenare ale Bisericilor autocefale și ale Bisericilor autonome. Competența acestora este limitată atît ca teritoriu, cît și ca fond sau ca problematică de rînduieli tradiționale care impun și asigură păstrarea unității dogmatice, cultice și canonice a întregii Biserici.

În legătură cu sinoadele locale ale Bisericilor autocefale și autonome și ca o prelungire a unei rînduieli stabilită în privința organizării și funcționării vechilor sinoade endemice de la Constantinopol, au mai apărut, ca organe sinodale restrînse, dar investite și ele parțial cu putere legiuitoare, așa numitele sinoade permamente.

În fine, ultimul fel de sinod care mai deține și exercită astăzi putere legiuitoare în Biserică, este sinodul mitropolitan, acolo unde acesta este organizat, sau, în anumite situații, sinoadele mitropolitane unite (Regulamentul învățămîntului teologic).

Trebuie să menționăm însă — în mod special — că în cadrul Bisericilor locale autocefale sau autonome, mai există o categorie de organe legiuitoare, care au atribuții chiar mai înalte decît sinoadele episcopale plenare ale Bisericilor respective și acestea se numesc fie adunări generale sau adunări naționale bisericești, fie congrese naționale bisericești, fie soboare, sau soboare mari. Acestea sînt după alcătuirea lor sinoade mixte și au — în majoritatea Bisericilor ortodoxe de azi — poziția de cele mai înalte organe legiuitoare, în atribuțiile lor intrînd însăși adoptarea legilor sau statutelor de organizare ale fiecăreia dintre aceste Biserici, precum și a altor tipuri de legiuiri uzitate într-o Biserică sau alta.

În Biserica Ortodoxă Română, potrivit legiuirilor acum în vigoare, organele sinodale care dețin și exercită puterea legiuitoare sînt următoarele: Adunarea Națională Bisericească, Sf. Sinod Plenar, Sinodul Permanent și Sinodul Mitropolitan.

Pe baza canoanelor și a celorlalte feluri de legiuiri, cu valoare generală în fiecare Biserică locală, diverse alte organe sinodale sau colegiale, care fac parte din organele centrale regionale de conducere a unităților bisericești, pot deține și exercita — la nivelul corespunzător — o anumită putere legiuitoare, în virtutea căreia au dreptul să întocmească și să adopte regulamente, instrucțiuni și decizii sau hotărîri cu putere obligatorie pentru unitățile în cadrul cărora funcționează, și se înțelege numai în acele chestiuni care intră în competența acestor organe.

Ele poartă diverse numiri, cum ar fi: comisii, consilii, adunări, obști, comitete etc.

Potrivit legiuirilor acum în vigoare, în Biserica noastră organele de acest fel sînt: adunările eparhiale și adunările parohiale, și apoi Consiliul Național Bisericesc, consiliile eparhiale și consiliile parohiale, iar pentru mănăstiri soboarele mănăstirești și consiliile sau sfaturile mănăstirești.

Atribuții de natură legislativă asemănătoare au în cadrul Bisericilor locale și protoierarhii sau întîistătătorii în cadrul prerogativelor care li se recunosc, apoi episcopii și mitropoliții, fiecare din acești conducători ierarhici putînd să întocmească instrucțiuni și să dea decizii cu caracter obligatoriu pentru cei aflați în subordinea lor.

În cadrul exercitării privilegiului stavropighial, patriarhul ecumenic ca și ceilalți patriarhi din cuprinsul Bisericii Ortodoxe au stabilit — adesea — adevărate regulamente speciale pentru organizarea și conducerea așezămintelor stavropighiale, fie că acestea erau mănăstiri, fie că erau biserici de enorie.

În ce privește competența organelor care dețin și exercită puterea legiuitoare în Biserică, este de observat că aceasta se determină prin canoane sau prin alte legiuiri bisericești, după nivelul la care se găsesc organele respective pe scara ierarhică a autorității bisericești. Și aceasta, atît în ce privește competența teritorială, cît și în ceea ce privește competența de fond. Așa cum s-a arătat competența universală atît teritorială cît și de fond, are numai Sinodul Ecumenic în întreaga Biserică. Celelalte organe legiuitoare ale Bisericii au competență limitată atît sub raport teritorial, cît și sub acela al fondului sau al problematicii în care ar putea să aducă hotărîri.

Este însă de observat, că deși niciuna dintre legile bisericești cu valoare generală în întreaga Ortodoxie, nu se mai numesc canoane, și deși s-a impus rînduiala ca nici un fel de autoritate legiuitoare a Bisericii să nu mai aducă hotărîri care să fie numite canoane, totuși puterea legiuitoare a Bisericii nu s-a împuținat cu nimic în decursul timpului, ci a rămas aceeași pe care Biserica a avut-o întotdeauna. Astfel, nu se poate spune că hotărîrile pe care le-ar lua astăzi Biserica prin consensul ei general sau printr-un Sinod Ecumenic, nu ar avea exact aceeași putere pe care o au canoanele și nici că a intervenit vreo schimbare de fond în exercitarea puterii legiuitoare a Bisericii, care să motiveze practica formală care s-a introdus, de a nu se mai numi canoane hotărîrile legale, general valabile în Biserica ortodoxă, de la anul 920 înainte.

Ca urmare, atît puterea legiuitoare a Bisericii, cît și organele care o dețin și o exercită sau o pot exercita în chipul cel mai deplin în Biserică, sînt exact aceleași pe care Biserica le-a avut întotdeauna, fiindcă Biserica a rămas aceeași și și-a păstrat neîmpuținate toate mijloacele cu care ea a fost înzestrată de către Mîntuitorul și de către sfinții săi Apostoli, în vederea lucrării mîntuitoare, pe care este chemată să o îndeplinească în lume.

O altă latură sau un alt aspect al competenței de fond a organelor legiuitoare ale Bisericii este acela pe care îl relevă, atît vechea legislație bisericească din epoca Sinoadelor Ecumenice, cît și legislația ulterioară, inclusiv cea de astăzi, în legătură cu chestiunile fără caracter juridic sau canonic propriu-zis. În această privință trebuie să precizăm că, așa precum odinioară Biserica a folosit legislația sa canonică pentru a reglementa atît chestiuni de natură juridică evidentă, cît și chestiuni de natură religioasă, morală și cultică, tot astfel și astăzi autoritatea legiuitoare a Bisericii, poate aduce hotărîri cu valabilitate generală sau locală, după nivelul la care se găsește, în toate chestiunile de orice natură care privesc viața Bisericii și lucrarea ei mîntuitoare, și mai concret în toate chestiunile legate de exercitarea întreitei sale puteri învățătorești, sfințitoare și conducătoare, căci nici în această privință puterea bisericească nu a suferit vreo ampulare sau împuținare, nici prin trecerea vremii și nici prin folosirea — uneori timp îndelungat — a întregii sale puteri. Ca urmare, de competența autorității bisericești investită cu putere legiuitoare țin, fără nici o excepție, toate chestiunile interne ale Bisericii, indiferent că — prin natura lor —au legătură cu adevărurile de credință, cu normele cultice, cu cele morale sau cu cele strict juridice.

Întreaga operă legislativă a Bisericii este atît de vastă și cuprinde atîtea aspecte, încît se pare că ea este de necuprins sau că — în orice caz — nu poate fi concentrată într-o singură colecție, care să cuprindă întreaga legislație trecută și prezentă a Bisericii. Cu toate acestea, nevoile specifice ale vieții bisericești au impus adunarea sau concentrarea celor mai importante legiuiri canonice, în niște colecții și chiar în unele coduri de legi bisericești. Numărul și felul acestor colecții sau coduri, după conținutul și după modul de întocmire internă a lor, a fost foarte mare și variat. Pe cele mai importante dintre acestea le-am văzut atunci cînd ne-am ocupat de izvoarele dreptului bisericesc.

Obligată de trebuințele practice ale vieții bisericești, autoritatea conducătoare a Bisericii a căutat să alcătuiască colecții de legi bisericești încă din epoca postapostolică, cînd au început să apară tot felul de scrieri pseudo-apostolice în cuprinsul cărora intrau însă, ca în mici colecții, rînduieli foarte variate care aveau caracter de canoane, multe dintre ele închegate pe cale de obicei, ca și din rînduieli care exprimau cu adevărat practica apostolică.

Cea mai importantă și cea mai completă și în același timp cea mai hotărîtoare pentru întreaga acțiune ulterioară de codificare a canoanelor, este aceea pe care a întreprins-o sinodul Trulan, prin al doilea canon al său, în care sînt arătate toate canoanele pe care acest sfînt sinod le-a socotit vrednice să facă parte din codul canonic al Bisericii. Codificările

ulterioare n-au făcut decît să completeze codul întocmit de sinodul Trulan, cod al cărui cuprins se poate vedea din textul însuși al canonului al doilea al Sinodului VI Ecumenic.

Canonul 1 al Sinodului VII Ecumenic nu face decît să continue codificarea din canonul 2 al Sinodului VI Ecumenic, care a fost completată ulterior numai prin canoanele sinoadelor locale de la Constantinopol, întrunite în anii 861 și 879.

Dintre celelalte colecții sau coduri amintim nomocanoanele în frunte cu Nomocanonul lui Fotie și toate pravilele românești, slave și grecești.

Prin întocmirea tuturor acestora, Biserica și-a exercitat puterea sa legiuitoare, pe care desigur o poate exercita și în viitor, procedînd la întocmirea de noi colecții sau coduri canonice.

În legătură cu întocmirea unor colecții mai tîrzii de legiuiri bisericești, și chiar în legătură cu întocmirea colecțiilor sau codurilor de legi bisericești din zilele noastre, se pune o problemă din cele mai delicate, și anume aceea a trierii sau selecționării legiuirilor bisericești, a căror valoare canonică sau caracter canonic sînt indiscutabile. Aceeași problemă se pune apoi și în legătură cu aprecierea caracterului canonic al legiuirilor bisericești care continuă să apară, adică în legătură cu aprecierea lor după criteriul canonicității.

Problema aceasta este, însă de cea mai mare importanță pentru legislația bisericească în genere, ca și pentru exercitarea puterii legiuitoare în Biserică, ea comportînd o dezbatere mai amplă, prin folosirea unui complex de elemente, de cunoștințe teologice, istorice și canonice.

2. Canonicitatea și necanonicitatea legilor bisericești

Prin canonicitate în general se înțelege legalitatea bisericească. De-a lungul istoriei însă, de cele mai multe ori, prin canonicitate s-a înțeles numai conformitatea cu textul canoanelor, formulîndu-se acuze grave de necanonicitate împotriva unor rînduieli bisericești, la baza cărora nu putea fi așezat un text de canon. Tot ce nu putea fi redus la textul pravilei sau a Sfintelor Canoane, era declarat necanonic, vrednic de osîndă, și se cerea înlăturarea unor atari inovații, considerate schismatice sau «ereticești». De asemenea nu o dată s-a stăruit pentru aplicarea unor dispoziții prin canoane căzute în desuetudine, rămase fără obiect în decursul vremurilor sau cu neputință de a fi aplicat întocmai. Unele critici au fost întemeiate, dacă nu pe canoane, atunci pe doctrina canonică. Și astăzi mai stăruie astfel de păreri, confundîndu-se unele reguli canonice cu adevărurile dogmatice sau ignorîndu-se raportul în care trebuie puse acestea cu învățătura de credință. Aceasta din necunoașterea sensului adevărat al lucrurilor și a cuvintelor, fapt pentru care se impun unele precizări și anume :

— Este un lucru îndeobște cunoscut că Biserica ca și orice altă societate, n-a legiferat în toate chestiunile posibile, în toate cazurile care ar putea să apară ; alcătuirea unui Codex universal și etern în materie de drept, n-a preocupat pe nimeni și nu va putea preocupa, pentru simplul motiv că în organizarea și desfășurarea vieții sociale, survin mereu lu-

cruri noi, care impun rînduieli noi. De asemenea, Biserica nu dispune de o revelaţie juridică fixată într-un canon de scrieri canonice, legislaţia Bisericii nefiind încheiată în sensul că în afară din ceea ce cuprind vechile colecţii de canoane nu s-ar mai putea adăuga nimic nou.

Strîngerea hotărîrilor sinoadelor în colecţii de către oamenii Bisericii se ştie că a fost determinată de cauze felurite, iar stabilirea conţinutului unei colecţii oficiale se datoreşte unor sinoade (Sinodul IV, VI, VII), întrunite ocazional în scopul de a lămuri unele controverse, sau de a curma unele nereguli, dar nici într-un caz în scopul special de a înzestra Biserica cu un cod de legi şi de a opri orice legiferare viitoare.

— Deşi Sinoadele Ecumenice nu s-au mai întrunit după sinodul de la Niceea, ca al VII-lea Ecumenic, totuşi puterea legislativă a Bisericii n-a încetat, şi prin aceasta, Biserica poate oricînd să legifereze, să elaboreze norme canonice, de aceeaşi valoare cu canoanele. Biserica n-a rămas fără cîrmuire. Puterea legislativă este numai o parte a acesteia, iar legile sau canoanele constituie numai unele din mijloacele pe care le foloseşte şi asupra cărora dispune cîrmuirea Bisericii.

Este adevărat că legile bisericeşti sau canoanele n-au valoare şi putere veşnică în Biserică, decît în măsura în care au un conţinut dogmatic; şi că multe canoane reflectă stări de lucruri astăzi inexistente; conţinutul lor — în general — poartă amprenta vremii şi a mentalităţii epocii, în care au fost date, aplicarea lor în întregime nemaifiind cu putinţă.

Lucrul acesta este uşor de înţeles dacă se are în vedere faptul că Biserica şi-a adaptat rînduielile ei de vieţuire socială, izvorîte din învăţătura sa dogmatică, după acelea pe care le-a găsit în Imperiul Roman la data apariţiei şi organizării sale. Ele au constituit un izvor important al legislaţiei bisericeşti, şi că astfel de condiţii vor avea importanţă astăzi ca şi în viitor pentru Biserică.

Elaborarea unor canoane a fost determinată de cazuri sau condiţii speciale, care s-au aplicat sporadic; alte norme canonice se întemeiază pe obicei, consacrîndu-l sau numai îngăduindu-l, din care unele au căzut în desuetudine, iar altele nu prezintă decît interes istoric.

Realitatea ne arată că în viaţa Bisericii diverse alte obiceiuri au apărut, unele acceptate în mod tacit sau expres, altele respinse de cîrmuirea bisericească, şi desigur se vor mai ivi în timp altele noi, impuse de condiţiile obiective ale vieţii sociale în continuă dezvoltare.

Lucrarea de legiferare a Bisericii nu este încheiată şi definitivă, nici în ce priveşte numărul şi nici în ce priveşte cuprinsul normelor canonice. De asemenea este clar, că numai unele norme canonice, şi anume cele care cuprind o normă de credinţă sau dogmatică, au caracter sacru şi nu sînt supuse schimbării, pe cînd cele care nu conţin o astfel de învăţătură, ci exprimă condiţiile istorice care le-au determinat, nu au caracter sacru, ele fiind supuse schimbării ca şi condiţiile care le-au determinat.

De aici rezultă, că atunci cînd apreciem canonicitatea unei rînduieli sau măsuri bisericeşti, raportînd-o la textul canoanelor, trebuie să avem în vedere că această metodă de stabilire a canonicităţii este valabilă numai în parte şi trebuie folosită cu rezervele care se impun. Astfel, de exemplu, este un lucru cu neputinţă de îngăduit, să-i declarăm căzuţi din

canonicitate pe cei ce nu observă normele canonice privitoare la sclavi, la diverşi necreştini, la anumite spectacole, etc., sau la diverse raporturi sociale care azi nu mai există.

Un astfel de act.n-are bază logică şi nici o bază juridică, contravenind principiului juridic care nu obligă să se respecte ceea ce este imposibil în anumite condiţii.

Tot la fel de neîngăduit este şi stigmatizarea cu necanonicitatea unor legi noi sau măsuri luate de autoritatea bisericească pe considerentul că acestea nu se întemeiază pe vreun text de canon. Şi în acest caz, pentru elucidare se impune să recurgem la confruntarea acesteia cu «principiile canonice», ca elemente statornice şi corespunzătoare după care se orientează, şi teoretic şi practic, autoritatea bisericească atunci cînd stabileşte norme canonice concrete.

În dreptul canonic principiile sînt sursa materială, izvorul din care apare conţinutul, substanţa sau miezul normelor juridice. Aceste principii se cuprind în revelaţie şi decurg din ea — atît din revelaţia supranaturală, cît şi din cea naturală —, adică atît din adevărurile de credinţă cuprinse în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, cît şi din condiţiile obiective ale vieţii naturale ale societăţii, din care se desprind elementele revelaţie naturale ce se tălmăcesc de Biserică, în lumina celor supranaturale.

Deci, principiile canonice, trebuie să fie în raport cu învăţătura de credinţă a Bisericii şi nicidecum nu pot reprezenta poziţii contrare dogmelor sau moralei creştine, întemeiată şi ea tot pe aceleaşi adevăruri de credinţă.

Astfel, urmează că la stabilirea canonicităţii, nu numai că se poate, ci trebuie chiar să se ţină seama de conformitatea cu adevărurile de credinţă şi de morala Bisericii, pentru că orice este contrar acesteia nu este îngăduit în Biserică şi cu atît mai puţin ar fi putut fi ridicat la rangul de lege sau normă de credinţă prin vreun canon.

Tîlcuirea însă a canoanelor, trebuie să se facă ţinîndu-se seama în primul rînd de principii, de adevărurile dogmatice şi morale, de spiritul adevărat al acestora, iar nu de litera legii, de spiritul care face viu, iar nu de litera care ucide.

Raportul firesc dintre legile de drept bisericesc, sau canoane şi dintre adevărurile şi normele de credinţă şi morale, este acela de subordonare faţă de acestea, în ordinea: credinţă, morală, drept, iar nu invers, pentru că sfera de acţiune, actele şi relaţiile omeneşti la care se aplică dreptul, sau care cad sub sancţiunea legilor de drept, este mult mai restrînsă şi mai puţin importantă, decît în cazul normelor de credinţă şi de morală. Ca urmare şi în cuprinsul lor, ele derivă unele din altele, în acelaşi raport; cele morale din cele dogmatice, iar cele juridice din cele morale sau direct din cele dogmatice.

Canoanele sînt aşadar, pîrghii mult inferioare normelor de credinţă şi celor morale de care se serveşte Biserica în urmărirea atingerii scopului său esenţial care este mîntuirea, şi ca urmare, faţă de ele primează cele dintîi, atît ca fond, cît şi ca nevoie şi ca întrebuinţare.

Prin urmare, atît în limitele textului lor, cît şi — independent de aceste limite — orice normă canonică trebuie apreciată prin adevărurile

de credință și morală ale Bisericii; aceasta, atît în cazul că avem de a face cu o normă fixată în scris în canoane, cît și în cazul cînd este vorba de norme ce nu se întemeiază pe textul canoanelor, și sînt apărute, fie în epoca codificării canoanelor, fie mai tîrziu, chiar în zilele noastre. Canonicitatea acestora trebuie să o judecăm tot după aceeași regulă, adică raportîndu-le la adevărurile de credință și morală ale Bisericii. În același fel trebuie să procedăm și atunci cînd punem la îndoială canonicitatea unor principii canonice.

— În consecință al doilea act al procedurii de constatare și stabilire a canonicității oricărei norme legale în Biserică și a oricărui principiu de drept, este verificarea conformității sau neconformității ei cu adevărurile de credință și cu normele morale derivate din aceste adevăruri.

— Un alt criteriu, după care se apreciază în foarte multe cazuri canonicitatea, este doctrina canonică bazată pe adevărurile de credință și pe normele morale derivate din acestea. Privită sub acest aspect doctrina canonică ar reprezenta o sumă de principii canonice închegate într-un sistem bine articulat, care s-ar situa ca un fel de filtru între normele canonice propriu-zise și între adevărurile de credință și normele morale derivate din acestea, din care normele canonice își trag substanța. Această deducție, firească și adevărată, nu explică însă decît, în parte, cuprinsul doctrinei canonice.

Dacă avem în vedere realitatea că adevărurile de credință, și normele morale derivate din acestea, pe baza cărora se stabilesc normele canonice — adică regulile prin care se reglementează relațiile externe cu caracter social dintre credincioși —, se individualizează oarecum și se desprind din doctrina sau sistemul dogmaticei și a moralei, dobîndind o expresie formal nouă și adecvată domeniului de activitate în care ele devin operante ca principii canonice sub forma de legi sau canoane, fapt care arată că doctrina canonică se reduce de fapt la adevărurile de credință și morale, și că nu constituie în fond un nou criteriu al canonicității ci numai un criteriu formal; și că la cele două criterii deja lămurite — textul canoanelor și învățătura de credință și morală — se mai poate adăuga și aceasta, ca un al treilea, care ca importanță se situează în ordinea: învățătura de credință și morală, doctrina canonică și la urmă textul canoanelor, iar din punct de vedere metodic ordinea se inversează și anume pe primul loc textul canoanelor, după care urmează doctrina canonică, și apoi învățătura de credință și normele morale derivate din aceasta.

Deși doctrina canonică constituie doar un criteriu formal, care nu se deosebește în fond de cel pe care îl reprezintă învățătura de credință și morală, fără temei, i s-au mai adăugat unele principii formulate din interpretări sau aplicări greșite ale principiilor sau textelor canonice, ca și unele obiceiuri care s-au format în mod greșit, ce pretind apoi să fie respectate, fie pentru vechimea, fie pentru răspîndirea lor largă, și care au fost ridicate de unii la rangul de criterii de fond a canonicității, adică de aceeași valoare cu cele canonice derivate din credință.

Autoritatea bisericească și știința teologică nu îngăduie însă alte criterii ale canonicității decît cele tradiționale arătate, pentru că astfel ar însemna, să se îngăduie — totodată — și alte izvoare ale ei, pe temeiuri străine de învățătura Bisericii, sau chiar contrare acesteia.

— Prezența în colecțiile canonice a unor texte ce surprind norme căzute în desuetudine, a altora cu valoare istorică, apoi existența unei greșite înțelegeri și folosiri a doctrinei canonice, ca și lipsa formulării a o mulțime de norme canonice precise, care totuși s-au lămurit și se aplică, au determinat preconizarea unei revizuiri și completări a colecției noastre de canoane, și înscrierea acestei preocupări pe lista temelor ce urmează să se dezbată la viitorul sfînt și mare Sinod.

Desigur că într-o operă importantă ca aceasta, va fi necesar să se țină seama și de considerente istorice și practice, dar principalul ghid și principala măsură de apreciere va trebui să fie canonicitatea, însă nu orice fel de canonicitate, ci numai aceea care poate fi redusă la o bază dogmatică. Sub lumina acriviei (preciziei) dogmatice, trebuiesc analizate și textele canoanelor și principiile care intră în cuprinsul doctrinei canonice. Aceasta este principala operație care trebuie făcută. Canonicitatea nu este o chestiune numai a Dreptului canonic, deși în mod principal ține de această ramură a studiului teologiei. Ea interesează și angajează deopotrivă și alte discipline ca: Dogmatica, Morala, Patrologia, Liturgica etc., dar ea interesează, în primul rînd, ca problemă practică conducerea Bisericii, căci canonicitatea este instrumentul sau ghidul principal în buna chivernisire a bunurilor bisericești.

De aceea, este necesar ca acest ghid să fie bine întocmit. Rezultatul unei asemenea opere va fi desigur o nouă pravilă, o nouă colecție de canoane, care să cuprindă numai norme canonice, conforme cu natura și misiunea Bisericii, desprinse din adevărurile de credință și din normele morale, derivate din acestea, ca evenimente ale revelației supranaturale și ale celei naturale. Numai astfel de canoane pot asigura, în elementele ei esențiale, rînduiala și disciplina proprie a Bisericii. Acest lucru este posibil numai dacă se are în vedere adevăratul conținut al canonicității și se cunosc textele canoanelor prin care ea se exprimă.

— Întrucît doctrina canonică se raportează la învățătura de credință și își are izvorul și criteriul principial în învățătura dogmatică a Bisericii, este imperios necesar ca, în cadrul Bisericii «Cea una sfîntă, sobornicească și apostolească», să se țină seama cu străşnicie la canonicitate pentru păstrarea credinței și pentru ca trăirea religioasă să se desfășoare conform învățăturii moștenite de la Domnul nostru Iisus Hristos, Mîntuitorul, prin Sfinții Săi Apostoli.

3. Chestiunea revizuirii, completării și codificării canoanelor și a altor legiuiri bisericești

Pentru asigurarea și păstrarea unității Bisericii s-a ținut întotdeauna la păstrarea și afirmarea unității dogmatice, cultice și canonice a tuturor părților mai mici sau a tuturor unităților bisericești cu individualitate aparte, care intră în alcătuirea corpului general al Bisericii. Și astăzi în toate statutele sau legiuirile de organizare a diverselor Biserici autoce-

cruri noi, care impun rînduieli noi. De asemenea, Biserica nu dispune de o revelaţie juridică fixată într-un canon de scrieri canonice, legislaţia Bisericii nefiind încheiată în sensul că în afară din ceea ce cuprind vechile colecţii de canoane nu s-ar mai putea adăuga nimic nou.

Strîngerea hotărîrilor sinoadelor în colecţii de către oamenii Bisericii se ştie că a fost determinată de cauze felurite, iar stabilirea conţinutului unei colecţii oficiale se datoreşte unor sinoade (Sinodul IV, VI, VII), întrunite ocazional în scopul de a lămuri unele controverse, sau de a curma unele nereguli, dar nici într-un caz în scopul special de a înzestra Biserica cu un cod de legi şi de a opri orice legiferare viitoare.

— Deşi Sinoadele Ecumenice nu s-au mai întrunit după sinodul de la Niceea, ca al VII-lea Ecumenic, totuşi puterea legislativă a Bisericii n-a încetat, şi prin aceasta, Biserica poate oricînd să legifereze, să elaboreze norme canonice, de aceeaşi valoare cu canoanele. Biserica n-a rămas fără cîrmuire. Puterea legislativă este numai o parte a acesteia, iar legile sau canoanele constituie numai unele din mijloacele pe care le foloseşte şi asupra cărora dispune cîrmuirea Bisericii.

Este adevărat că legile bisericeşti sau canoanele n-au valoare şi putere veşnică în Biserică, decît în măsura în care au un conţinut dogmatic; şi că multe canoane reflectă stări de lucruri astăzi inexistente; conţinutul lor — în general — poartă amprenta vremii şi a mentalităţii epocii, în care au fost date, aplicarea lor în întregime nemaifiind cu putinţă.

Lucrul acesta este uşor de înţeles dacă se are în vedere faptul că Biserica şi-a adaptat rînduielile ei de vieţuire socială, izvorîte din învăţătura sa dogmatică, după acelea pe care le-a găsit în Imperiul Roman la data apariţiei şi organizării sale. Ele au constituit un izvor important al legislaţiei bisericeşti, şi că astfel de condiţii vor avea importanţă astăzi ca şi în viitor pentru Biserică.

Elaborarea unor canoane a fost determinată de cazuri sau condiţii speciale, care s-au aplicat sporadic; alte norme canonice se întemeiază pe obicei, consacrîndu-l sau numai îngăduindu-l, din care unele au căzut în desuetudine, iar altele nu prezintă decît interes istoric.

Realitatea ne arată că în viaţa Bisericii diverse alte obiceiuri au apărut, unele acceptate în mod tacit sau expres, altele respinse de cîrmuirea bisericească, şi desigur se vor mai ivi în timp altele noi, impuse de condiţiile obiective ale vieţii sociale în continuă dezvoltare.

Lucrarea de legiferare a Bisericii nu este încheiată şi definitivă, nici în ce priveşte numărul şi nici în ce priveşte cuprinsul normelor canonice. De asemenea este clar, că numai unele norme canonice, şi anume cele care cuprind o normă de credinţă sau dogmatică, au caracter sacru şi nu sînt supuse schimbării, pe cînd cele care nu conţin o astfel de învăţătură, ci exprimă condiţiile istorice care le-au determinat, nu au caracter sacru, ele fiind supuse schimbării ca şi condiţiile care le-au determinat.

De aici rezultă, că atunci cînd apreciem canonicitatea unei rînduieli sau măsuri bisericeşti, raportînd-o la textul canoanelor, trebuie să avem în vedere că această metodă de stabilire a canonicităţii este valabilă numai în parte şi trebuie folosită cu rezervele care se impun. Astfel, de exemplu, este un lucru cu neputinţă de îngăduit, să-i declarăm căzuţi din

canonicitate pe cei ce nu observă normele canonice privitoare la sclavi, la diverşi necreştini, la anumite spectacole, etc., sau la diverse raporturi sociale care azi nu mai există.

Un astfel de act n-are bază logică şi nici o bază juridică, contravenind principiului juridic care nu obligă să se respecte ceea ce este imposibil în anumite condiţii.

Tot la fel de neîngăduit este şi stigmatizarea cu necanonicitatea unor legi noi sau măsuri luate de autoritatea bisericească pe considerentul că acestea nu se întemeiază pe vreun text de canon. Şi în acest caz, pentru elucidare se impune să recurgem la confruntarea acesteia cu «principiile canonice», ca elemente statornice şi corespunzătoare după care se orientează, şi teoretic şi practic, autoritatea bisericească atunci cînd stabileşte norme canonice concrete.

În dreptul canonic principiile sînt sursa materială, izvorul din care apare conţinutul, substanţa sau miezul normelor juridice. Aceste principii se cuprind în revelaţie şi decurg din ea — atît din revelaţia supranaturală, cît şi din cea naturală —, adică atît din adevărurile de credinţă cuprinse în Sfînta Scriptură şi în Sfînta Tradiţie, cît şi din condiţiile obiective ale vieţii naturale ale societăţii, din care se desprind elementele revelaţie naturale ce se tălmăcesc de Biserică, în lumina celor supranaturale.

Deci, principiile canonice, trebuie să fie în raport cu învăţătura de credinţă a Bisericii şi nicidecum nu pot reprezenta poziţii contrare dogmelor sau moralei creştine, întemeiată şi ea tot pe aceleaşi adevăruri de credinţă.

Astfel, urmează că la stabilirea canonicităţii, nu numai că se poate, ci trebuie chiar să se ţină seama de conformitatea cu adevărurile de credinţă şi de morala Bisericii, pentru că orice este contrar acesteia nu este îngăduit în Biserică şi cu atît mai puţin ar fi putut fi ridicat la rangul de lege sau normă de credinţă prin vreun canon.

Tîlcuirea însă a canoanelor, trebuie să se facă ţinîndu-se seama în primul rînd de principii, de adevărurile dogmatice şi morale, de spiritul adevărat al acestora, iar nu de litera legii, de spiritul care face viu, iar nu de litera care ucide.

Raportul firesc dintre legile de drept bisericesc, sau canoane şi dintre adevărurile şi normele de credinţă şi morale, este acela de subordonare faţă de acestea, în ordinea: credinţă, morală, drept, iar nu invers, pentru că sfera de acţiune, actele şi relaţiile omeneşti la care se aplică dreptul, sau care cad sub sancţiunea legilor de drept, este mult mai restrînsă şi mai puţin importantă, decît în cazul normelor de credinţă şi de morală. Ca urmare şi în cuprinsul lor, ele derivă unele din altele, în acelaşi raport; cele morale din cele dogmatice, iar cele juridice din cele morale sau direct din cele dogmatice.

Canoanele sînt aşadar, pîrghii mult inferioare normelor de credinţă şi celor morale de care se serveşte Biserica în urmărirea atingerii scopului său esenţial care este mîntuirea, şi ca urmare, faţă de ele primează cele dintîi, atît ca fond, cît şi ca nevoie şi ca întrebuinţare.

Prin urmare, atît în limitele textului lor, cît şi — independent de aceste limite — orice normă canonică trebuie apreciată prin adevărurile

de credință și morală ale Bisericii; aceasta, atît în cazul că avem de a face cu o normă fixată în scris în canoane, cît și în cazul cînd este vorba de norme ce nu se întemeiază pe textul canoanelor, și sînt apărute, fie în epoca codificării canoanelor, fie mai tîrziu, chiar în zilele noastre. Canonicitatea acestora trebuie să o judecăm tot după aceeași regulă, adică raportîndu-le la adevărurile de credință și morală ale Bisericii. În același fel trebuie să procedăm și atunci cînd punem la îndoială canonicitatea unor principii canonice.

— În consecință al doilea act al procedurii de constatare și stabilire a canonicității oricărei norme legale în Biserică și a oricărui principiu de drept, este verificarea conformității sau neconformității ei cu adevărurile de credință și cu normele morale derivate din aceste adevăruri.

— Un alt criteriu, după care se apreciază în foarte multe cazuri canonicitatea, este doctrina canonică bazată pe adevărurile de credință și pe normele morale derivate din acestea. Privită sub acest aspect doctrina canonică ar reprezenta o sumă de principii canonice închegate într-un sistem bine articulat, care s-ar situa ca un fel de filtru între normele canonice propriu-zise și între adevărurile de credință și normele morale derivate din acestea, din care normele canonice își trag substanța. Această deducție, firească și adevărată, nu explică însă decît, în parte, cuprinsul doctrinei canonice.

Dacă avem în vedere realitatea că adevărurile de credință, și normele morale derivate din acestea, pe baza cărora se stabilesc normele canonice — adică regulile prin care se reglementează relațiile externe cu caracter social dintre credincioși —, se individualizează oarecum și se desprind din doctrina sau sistemul dogmaticei și a moralei, dobîndind o expresie formal nouă și adecvată domeniului de activitate în care ele devin operante ca principii canonice sub forma de legi sau canoane, fapt care arată că doctrina canonică se reduce de fapt la adevărurile de credință și morale, și că nu constituie în fond un nou criteriu al canonicității ci numai un criteriu formal; și că la cele două criterii deja lămurite — textul canoanelor și învățătura de credință și morală — se mai poate adăuga și aceasta, ca un al treilea, care ca importanță se situează în ordinea: învățătura de credință și morală, doctrina canonică și la urmă textul canoanelor, iar din punct de vedere metodic ordinea se inversează și anume pe primul loc textul canoanelor, după care urmează doctrina canonică, și apoi învățătura de credință și normele morale derivate din aceasta.

Deși doctrina canonică constituie doar un criteriu formal, care nu se deosebește în fond de cel pe care îl reprezintă învățătura de credință și morală, fără temei, i s-au mai adăugat unele principii formulate din interpretări sau aplicări greșite ale principiilor sau textelor canonice, ca și unele obiceiuri care s-au format în mod greșit, ce pretind apoi să fie respectate, fie pentru vechimea, fie pentru răspîndirea lor largă, și care au fost ridicate de unii la rangul de criterii de fond a canonicității, adică de aceeași valoare cu cele canonice derivate din credință.

Autoritatea bisericească și știința teologică nu îngăduie însă alte criterii ale canonicității decît cele tradiționale arătate, pentru că astfel ar însemna, să se îngăduie — totodată — și alte izvoare ale ei, pe temeiuri străine de învățătura Bisericii, sau chiar contrare acesteia.

— Prezența în colecțiile canonice a unor texte ce surprind norme căzute în desuetudine, a altora cu valoare istorică, apoi existența unei greșite înțelegeri și folosiri a doctrinei canonice, ca și lipsa formulării a o mulțime de norme canonice precise, care totuși s-au lămurit și se aplică, au determinat preconizarea unei revizuiri și completări a colecției noastre de canoane, și înscrierea acestei preocupări pe lista temelor ce urmează să se dezbată la viitorul sfînt și mare Sinod.

Desigur că într-o operă importantă ca aceasta, va fi necesar să se țină seama și de considerente istorice și practice, dar principalul ghid și principala măsură de apreciere va trebui să fie canonicitatea, însă nu orice fel de canonicitate, ci numai aceea care poate fi redusă la o bază dogmatică. Sub lumina acriviei (preciziei) dogmatice, trebuiesc analizate și textele canoanelor și principiile care intră în cuprinsul doctrinei canonice. Aceasta este principala operație care trebuie făcută. Canonicitatea nu este o chestiune numai a Dreptului canonic, deși în mod principal ține de această ramură a studiului teologiei. Ea interesează și angajează deopotrivă și alte discipline ca: Dogmatica, Morala, Patrologia, Liturgica etc., dar ea interesează, în primul rînd, ca problemă practică conducerea Bisericii, căci canonicitatea este instrumentul sau ghidul principal în buna chivernisire a bunurilor bisericești.

De aceea, este necesar ca acest ghid să fie bine întocmit. Rezultatul unei asemenea opere va fi desigur o nouă pravilă, o nouă colecție de canoane, care să cuprindă numai norme canonice, conforme cu natura și misiunea Bisericii, desprinse din adevărurile de credință și din normele morale, derivate din acestea, ca evenimente ale revelației supranaturale și ale celei naturale. Numai astfel de canoane pot asigura, în elementele ei esențiale, rînduiala și disciplina proprie a Bisericii. Acest lucru este posibil numai dacă se are în vedere adevăratul conținut al canonicității și se cunosc textele canoanelor prin care ea se exprimă.

— Întrucît doctrina canonică se raportează la învățătura de credință și își are izvorul și criteriul principial în învățătura dogmatică a Bisericii, este imperios necesar ca, în cadrul Bisericii «Cea una sfîntă, sobornicească și apostolească», să se țină seama cu strășnicie la canonicitate pentru păstrarea credinței și pentru ca trăirea religioasă să se desfășoare conform învățăturii moștenite de la Domnul nostru Iisus Hristos, Mîntuitorul, prin Sfinții Săi Apostoli.

3. Chestiunea revizuirii, completării și codificării canoanelor și a altor legiuiri bisericești

Pentru asigurarea și păstrarea unității Bisericii s-a ținut întotdeauna la păstrarea și afirmarea unității dogmatice, cultice și canonice a tuturor părților mai mici sau a tuturor unităților bisericești cu individualitate aparte, care intră în alcătuirea corpului general al Bisericii. Și astăzi în toate statutele sau legiuirile de organizare a diverselor Biserici autoce-

fale sau autonome — se înţelege că între acestea trebuie să socotim şi Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române —, se precizează că fiecare din aceste Biserici, afirmîndu-şi independenţa faţă de celelalte, ţine să păstreze unitatea dogmatică, cultică şi canonică cu toate celelalte Biserici în cadrul Ortodoxiei ecumenice.

Pentru asigurarea unităţii dogmatice a Bisericii, se observă şi se urmează întocmai adevărurile de credinţă pe care le cuprinde revelaţia, adică adevărurile cuprinse în Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie.

Pentru păstrarea intactă a acestor adevăruri, s-a alcătuit canonul cărţilor Sf. Scripturi ca o colecţie sau ca un adevărat cod al revelaţiei scrise. Acesteia i s-au adăugat monumentele revelaţiei nescrise sau ale Sf. Tradiţii, dintre care face parte în primul rînd Simbolul Credinţei, apoi hotărîrile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice şi deopotrivă textele liturgice sau în genere acelea prin care se dă expresie, în cadrul cultului unor adevăruri de credinţă.

De aci se vede că elementul cultic, ca element de unitate a Bisericii, deşi se prezintă ca un element aparte în rînd cu cel dogmatic şi cu cel canonic, el este cuprins de fapt în cel dogmatic, pentru că reprezintă numai o parte a Sf. Tradiţii, prin care se articulează în monumentele revelaţiei, deci în acelea care asigură unitatea dogmatică a Bisericii.

Privite lucrurile în felul acesta, apare clar că avem de a face şi, în cazul unităţii cultice, tot cu unitatea dogmatică a Bisericii, iar nu cu vreo unitate care prin natura sau prin fondul său, ar constitui un element aparte sau cu totul distinct, şi prin care s-ar contribui din altă latură, la menţinerea unităţii Bisericii.

Lucrurile se prezintă însă cu totul altfel cînd este vorba de unitatea canonică a Bisericii, întrucît aceasta nu intră prin natura sa între elementele pe care se reazimă unitatea dogmatică a Bisericii, ci constituie un element aparte, deosebit de cel dogmatic şi care contribuie într-un alt mod, sau dintr-o altă latură la închegarea, afirmarea şi păstrarea unităţii Bisericii.

Fiind vorba de factorii pe care se reazimă în mod principal unitatea Bisericii, se înţelege că Biserica însăşi a ţinut ca aceştia să fie desluşiţi, arătaţi în mod cît se poate de limpede în conţinutul lor, precum şi să fie adunaţi în colecţii, care să se afle la îndemîna slujitorilor şi credincioşilor, spre a se orienta după ele în vederea păstrării şi apărării unităţii Bisericii.

În mod firesc s-a procedat la închegarea canonului cărţilor Sf. Scripturi, care a fost definitivat în veacurile IV—V, adăogîndu-i-se apoi acele documente în care s-a fixat o parte din cuprinsul Sf. Tradiţii. Între acestea din urmă se numără şi textele liturgice sau în genere textele sfintelor slujbe, însă aşa precum am mai subliniat, numai în acele elemente ale lor prin care se dă expresie adevărurilor de credinţă. Dar precum prin nici un sinod local sau ecumenic nu s-a procedat la adunarea într-o colecţie a tuturor elementelor Sf. Tradiţii, adică nu s-a procedat la închegarea vreunui canon al scrierilor în care ar fi depozitată Sf. Tradiţie, fireşte că nu s-a procedat prin nici un sinod, nici la închegarea vreunui canon al textelor liturgice sau al sfintelor slujbe, adică acestea nu au fost codificate în chip formal, prin vreo hotărîre expresă

de tipul celor ce s-au luat cu privire la canonul sf. Scripturi şi mai tîrziu la canonul canoanelor, adică la codificarea acestora. Cu toate acestea, textele liturgice s-au păstrat cu mai multă uşurinţă decît s-ar fi putut păstra în formă nescrisă textul Sf. Scripturi şi al Sf. Canoane, pentru că, aşa cum se exprima marele nostru canonist Liviu Stan, «sfintele slujbe se repetau şi se repetă mereu, constituind din vremea întocmirii lor pînă astăzi, respiraţia cotidiană a evlaviei credincioşilor şi principala formă de exprimare a credinţei Bisericii».

Din toate acestea se poate vedea că acele elemente distincte, pe care se reazimă în mod principal unitatea Bisericii, prin care se păstrează, se afirmă şi se apără mereu această unitate şi prin care se aduce la expresie în chipul cel mai plauzibil, mai simplu şi mai direct sînt: elementul dogmatic şi elementul canonic sau mai precis revelaţia şi rînduiala canonică a Bisericii, Sf. Scriptură şi Sf. Pravilă.

Prin această poziţie şi prin acest rost al canoanelor în viaţa Bisericii, ca principal element sau instrument de păstrare şi de apărare a unităţii Bisericii, se şi explică grija pe care a avut-o Biserica de a-şi întocmi şi un canon al sfintelor canoane, alături de canonul Sf. Scripturi.

Încercările care s-au făcut de timpuriu în acest scop şi pe care le-am amintit cu alt prilej, au dus în cele din urmă la cea dintîi codificare propriu-zisă a canoanelor, care s-a făcut printr-o hotărîre a sinodului Trulan, cuprinsă în al doilea canon al său. Această codificare arată că în vederea ei s-a procedat la examinarea cu deamănuntul a întregii legislaţii canonice de pînă atunci, triindu-se atît scrierile de cuprins canonic păstrate sub numele sfinţilor Apostoli, cît şi canoanele a numeroase sinoade locale şi ale mai multor sf. Părinţi, din totalitatea cărora s-au reţinut numai unele care sînt înşirate în can. 2, VI ec., într-o ordine care nu este nici strict cronologică, nici determinată de alte criterii, cum ar fi importanţa sinoadelor sau importanţa surselor din care provin canoanele. Această hotărîre are o importanţă deosebită prin faptul că arată precis care sînt anume canoanele care intră în codul canonic al Bisericii, dobîndind astfel valoare normativă pentru întreaga Biserică.

Este de remarcat faptul că sinodul Trulan n-a inclus, cu prilejul acestui act atît de important şi de hotărîtor pentru întreaga viaţă a Bisericii şi în special pentru dezvoltarea rînduielilor ei canonice, canoanele unui sinod local de la Roma sau din apusul mai îndepărtat, în afară de canoanele sinodului de la Sardica şi de acelea ale Bisericii din Africa, şi nici canoanele sau rînduielile canonice stabilite de vreunul din părinţii apuseni, cu toate că la acest sinod s-au dezbătut şi s-au soluţionat, în înţelegere între Răsărit şi Apus, diverse chestiuni în privinţa cărora existau deosebiri între Biserica de răsărit şi cea de apus, cum au fost de exemplu: starea civilă a clerului, unele rînduieli privitoare la post (can. 13, 36, 55).

Încercările ulterioare de întocmire a unor coduri canonice şi nomocanonice s-au făcut după criterii variate, prin care s-a urmărit sistematizarea materialului canonic, fie după literele alfabetului, fie după greutatea sau importanţa grupurilor sau categoriilor de canoane, fie după problemele mai importante de care se ocupă canoanele, grupîndu-le pe

acestea într-un număr oarecare de capitole sau titluri, aşa cum s-a procedat de exemplu, la alcătuirea nomocanonului în patrusprezece titluri.

Dintre aceste criterii folosite pentru sistematizarea materialului canonic, cel care s-a impus şi a fost acceptat cu timpul este acela potrivit căruia canoanele se grupează după importanţa sursei din care provin. Urmîndu-se acest criteriu, ele au fost împărţite în diverse colecţii, în următoarele patru grupuri sau categorii:

— canoanele apostolice, canoanele Sinoadelor Ecumenice, canoanele sinoadelor locale şi canoanele Sf. Părinţi.

La adoptarea sistematizării colecţiilor canonice după importanţa sursei din care provin canoanele, s-a socotit că aşa numitele canoane apostolice ar proveni chiar de la Sf. Apostoli, de aceea au şi fost puse în fruntea celorlalte canoane. Dar această socotinţă s-a dovedit a fi greşită, căci după cum se ştie, canoanele apostolice nu provin nici într-un caz de la sfinţii Apostoli, deşi multe dintre ele reflectă rînduieli canonice moştenite din epoca apostolică. Pe de altă parte, este clar că dacă aceste canoane ar proveni direct de la sf. Apostoli, atunci, cel puţin cele de cuprins dogmatic ar fi intrat fără îndoială şi în chip automat în cuprinsul canonului sf. Scripturi, ceea ce însă, după cum se ştie, nu s-a întîmplat.

Astfel, ţinînd seama de faptul că multe din normele cuprinse în canoanele zise apostolice, datează dintr-o epocă tîrzie, unele de prin veacul III, IV şi poate chiar de prin veacul V, este evident că prezenţa lor în fruntea celorlalte canoane şi — în speţă — aşezarea lor înaintea canoanelor Sinoadelor Ecumenice, nu este indicată şi cu atît mai puţin justificată.

Cu toate acestea, colecţiile de canoane aflate acum în uzul Bisericii, menţin înşirarea canoanelor în ordinea zisă a importanţei surselor acestora. Ce-i drept, indiferent de modul în care sînt înşirate canoanele în diverse colecţii canonice sau nomocanonice şi — în genere —, indiferent de sistematizarea sau nesistematizarea corespunzătoare a acestor colecţii, principalul rost al tuturor colecţiilor canonice, adică acela de a păstra nealterat textul canoanelor, s-a asigurat prin oricare din colecţiile de pînă acum.

Pe de altă parte însă, nu se poate trece cu vederea faptul că niciuna din aceste colecţii nu corespunde în mod suficient altor rosturi practice, pe care trebuie să le îndeplinească un cod canonic. Ele nu mai corespund din multe privinţe, iar trebuinţele vieţii bisericeşti reclamă un cod canonic mai organizat, mai complet sau mai cuprinzător, fără a fi totuşi atît de extins cum este codul canonic acum în vigoare. Dar faptul că se pune şi se cere perfecţionarea unui atare instrument sau mijloc de importanţă deosebită pentru păstrarea şi apărarea unităţii Bisericii, nu însemnează nesocotirea sau defăimarea lui prin lipsurile cu care s-a înfăţişat.

Necesitatea unui nou cod canonic al Ortodoxiei se simte de multă vreme şi întocmirea unui astfel de cod, care să fie mai corespunzător decît cel acum în vigoare, a fost preconizată de unii cărturari ai Bisericii încă din veacul trecut.

Chestiunea a fost reluată cu diverse ocazii în secolul nostru, cu prilejul întrunirii congresului panortodox de la Constantinopol din anul 1923, apoi cu prilejul întrunirii comisiei interortodoxe de la Vatoped din anul 1930 şi în mod cu totul special, cu prilejul congresului profesorilor de Teologie ortodoxă, care s-a întrunit la Atena în 1936, iar pe baza lucrărilor acestuia şi cu prilejul întrunirii primei conferinţe panortodoxe de la Rodos, din anul 1961, care a înscris codificarea canoanelor între temele şi sarcinile viitorului Sinod Ecumenic.

Este de la sine înţeles că numai un Sinod Ecumenic, sau în lipsa lui numai consensul general al tuturor Bisericilor ortodoxe poate aduce hotărîrea trebuitoare pentru aprobarea unui nou cod canonic al Ortodoxiei. Căci o astfel de aprobare însemnează cel mai complet act de legiferare pentru întreaga Biserică, act ce ţine numai de competenţa Sinodului Ecumenic, sau cum am spus, în lipsa Sinodului Ecumenic, de competenţa sinoadelor Bisericilor locale, dacă acestea se pronunţă pe cale de consens general.

Spre a se proceda însă la întocmirea unui cod canonic nou, este necesară mai întîi examinarea codului actual. Pe această cale se ajunge la constatarea că într-adevăr, din mai multe puncte de vedere codul actual nu mai corespunde în mod deplin trebuinţelor vieţii bisericeşti din vremea noastră şi cu atît mai puţin viitoarelor trebuinţe ale Bisericii. Examinarea lui ne dă posibilitatea să vedem nu numai ce cuprinde şi cum se înfăţişează rînduielile pe care le cuprinde, ci mai ales să vedem ceea ce nu cuprinde şi ar fi foarte util pentru viaţa Bisericii. Aşa încît rezultatul unei examinări atente a codului canonic actual este de natură să formeze convingerea că se impune întocmirea unui nou cod canonic al Ortodoxiei.

În vederea unei lucrări atît de importante, se impune mai întîi revizuirea întregii legislaţii canonice a Bisericii, apoi completarea ei cu tot ceea ce nu cuprinde şi în fine resistematizarea acestei legislaţii sau a modului de a înfăţişa într-un cod bine închegat toate rînduielile canonice necesare pentru Biserică.

Să vedem însă mai precis de ce se impune în primul rînd revizuirea întregii legislaţii canonice a Bisericii.

Motivele care pot fi invocate pentru sublinierea necesităţii revizuirii legislaţiei canonice a Bisericii sînt foarte multe. Dintre ele reţinem ca fiind grăitoare şi suficiente următoarele:

— codul canonic actual cuprinde foarte multe lucruri de prisos, dintre care unele nici nu-şi găsesc locul într-un cod de legi. Astfel sînt de exemplu chestiunile de natură dogmatică, cultică, cele strict religioase sau de natură strict morală;

— multe norme canonice se repetă;

— unele sînt căzute în desuetudine;

— altele sînt abrogate prin norme ulterioare, deşi nu în mod expres;

— altele sînt abrogate prin obiceiuri contrare, care au dobîndit putere de lege;

— altele se referă la împrejurări sau condiţii dispărute definitiv şi ireversibil;

— altele exprimă norme rămase fără obiect din pricina progresului realizat în lume ;

— altele sînt redactate în mod excesiv de prolix, conținutul lor putînd fi redat prin cîte o propoziție sau chiar printr-o rostire de două-trei cuvinte, cum arată de ex. titlurile canoanelor sinodului de la Cartagina;

— limba în care sînt redactate canoanele diferă foarte mult, ea reprezentînd transformarea suferită de limba greacă printr-o evoluție care se întinde de-a lungul a șapte veacuri.

— însuși numărul canoanelor este prea mare ;

În fine, mai sînt și alte aspecte care ar putea fi relevate, dar sînt suficiente cele arătate mai sus, care constituie tot atîtea cauze din pricina cărora tîlcuirea sau interpretarea canoanelor necesită o ermineutică aparte, fără de cunoașterea căreia înțelesul celor mai multe canoane rămîne zăvorît pentru priceperea slujitorilor Bisericii și a credincioșilor.

Dar în afară de motivele arătate, care impun revizuirea vechii legislații canonice, mai există tot atît de numeroase motive, care impun și revizuirea actualei legislații canonice, adică a legiuirilor actuale, noi, ale Bisericilor locale, întrucît între acestea există foarte mari deosebiri, dintre care unele nu numai că sînt nejustificate, dar sînt de-a dreptul și dăunătoare unității Bisericii. Și tocmai acesta constituie motivul principal pentru care se impune și revizuirea legislației canonice actuale, adică a legiuirilor aparte ale Bisericilor locale din cuprinsul Ortodoxiei.

Cît privește nevoia de a se proceda la completarea legislației canonice vechi și noi a Bisericii, aceasta este impusă de faptul că nici canoanele — deși numărul lor este foarte mare și, în plus, ele au o extensiune considerabilă — nu îmbrățișează toate aspectele principale ale organizării și conducerii Bisericii, necuprinzînd un număr însemnat de norme sau de prevederi absolut necesare pentru exprimarea, afirmarea și consolidarea unității Bisericii.

Astfel, ele nu determină precis, ci în anumite cazuri ele presupun numai existența unor rînduieli canonice, privitoare la diverse treburi. De unele chestiuni se ocupă numai parțial, iar de altele nu se ocupă deloc.

Dintre cele din prima categorie menționăm că nu se cuprind norme canonice clare și precise cu privire la următoarele chestiuni :

— cu privire la «Consensus Ecclesiae» ;

— cu privire la unitățile teritoriale ale Bisericii ;

— cu privire la administrarea unora dintre Sf. Taine ;

— cu privire la felurite trepte de slujitori bisericești, cum sînt acelea din vechile pentade, apocrisiari etc. ;

— cu privire la școlile Bisericii, adică la școlile pentru pregătirea clerului ;

— cu privire la calendar ;

— cu privire la instituirea sărbătorilor ;

— cu privire la felurite treburi ale vieții monahale și ale vieții economice ale Bisericii ;

— cu privire la obiceiul de drept pe care canoanele nu-l consacră decît în parte ;

— în fine și în genere, cu privire la astfel de chestiuni relativ la care se găsesc dispoziții în legile împăraților bizantini, sau care au fost reglementate prin obicei.

Dintre chestiunile de care nu se ocupă decît parțial, amintim :

— cele cu privire la treptele principale ale clerului de mir și ale celui monahal ;

— cu privire la modul complex de instituire a diverselor trepte ale clerului ;

— cu privire la instanțele de judecată ale Bisericii ;

— cu privire la societățile bisericești ;

— cu privire la instituțiile sau așezămintele de binefacere ale Bisericii ;

— cu privire la impedimentele la căsătorie ;

— cu privire la motivele de divorț etc. ;

Dintre chestiunile de care nu se ocupă deloc canoanele, menționăm:

— cele cu privire la organizarea comunitară a Bisericii sau mai bine zis la Biserică sub aspectul ei de comunitate ;

— cele cu privire la puterea sau autoritatea bisericească ;

— cele cu privire la infailibilitatea Bisericii ;

— cele cu privire la însăși Sinoadele Ecumenice, deși canoanele principale sînt cele emise de acestea ;

— cu privire la unele chestiuni importante în legătură cu starea civilă a clerului (monahismul episcopilor care nu e prevăzut de nici un canon) ;

— cu privire la unele ierurgii deosebit de importante, cum sînt : sfințirea antimiselor, hirotesia întru duhovnic și alte hirotesii ;

— cu privire la canonizarea sfinților ;

— cele cu privire la instanțele de judecată pentru monahi ;

— cele cu privire la modul de a se pronunța divorțul etc.

În afară de motivele arătate, mai pot fi invocate și altele tot atît de întemeiate, pentru a justifica trebuința de a se proceda la complectarea legislației bisericești acum în vigoare.

Analizînd mai de aproape, atît modul în care sînt înșirate canoanele în codul canonic al Bisericii, cît și cuprinsul — de multe ori mixt — al unui mare număr de canoane, facem cu ușurință constatări, că așa precum se impune revizuirea și completarea canoanelor și a întregii legislații bisericești actuale, se impune și o sistematizare a întregii materii care intră în cuprinsul acestei legislații. De fapt nu numai în colecția de canoane, materia nu este organizată sau rînduită sistematic, ci și în legiuirile mai noi ale Bisericilor, indiferent cum se numesc ele : canonisme, statute, legi, regulamente etc., materia care face obiectul legiferării nu este organizată logic sau după un sistem care să fie — în același timp — și simplu și practic și prin aceasta deopotrivă de util vieții bisericești.

Astfel, după cum am mai relevat, nici gruparea diverselor categorii de canoane, după importanța sursei lor, nici cea după criteriul cronologic, nici alte moduri de a le grupa, nu reprezintă sistematizări corespunzătoare și ele trebuiesc privite numai ca faze și forme, pregătitoare ale unei sistematizări viitoare a materiei cuprinsă în codul canonic al Bisericii. Chiar dacă ar fi acceptabilă gruparea diverselor categorii de ca-

priu. Ea şi-a păstrat întreaga putere legiuitoare şi nu cunoaşte nici o îngrădire a exerciţiului acestei puteri, decît aceea pe care o hotărăşte singură, atunci cînd găseşte de cuviinţă.

De altfel nici nu există vreun motiv ca cineva să creadă că Biserica şi-a făurit o legislaţie care să fie situată deasupra ei, subordonîndu-şi îndeplinirea misiunii sale, acestei legislaţii.

Libertatea Bisericii de a legifera nu poate fi mărginită decît de învăţătura de credinţă şi de normele morale, ce decurg din aceasta, iar nicidecum de vreo normă juridică stabilită, indiferent de care autoritate similară, acestea putînd fi abrogate sau modificate, sporite sau reduse atunci cînd interesele Bisericii o cer. De altfel multe din normele fără aplicare la viaţa Bisericii de azi, sînt păstrate în codul canonic numai ca modele ale vechii legislaţii, unele din ele putînd servi şi la stabilirea de norme noi, prin analogie cu modul în care reglementează ele anumite chestiuni.

În legătură cu întreaga lucrare de codificare a legislaţiei bisericeşti, trebuie luată în considerare şi chestiunea obiceiului de drept, care a avut cîndva o importanţă deosebită în Biserică şi care rareori îşi mai găseşte astăzi vreo aplicare. Trebuie neapărat să se procedeze la codificarea vechiului obicei de drept bisericesc, întrucît despre formarea în viitor a vreunui nou obicei de drept bisericesc se pare că nu mai poate fi vorba în condiţiile schimbărilor rapide care se petrec în viaţa omenească, decît doar în acele cazuri în care din pricina rapidităţii transformărilor însăşi, nu se poate ajunge la o legiferare pozitivă, care să ţină pasul cu aceste schimbări.

Dar oricît de mult s-ar schimba condiţiile vieţii omeneşti în general, ca şi acelea ale vieţii bisericeşti în special, pentru lucrarea Bisericii va fi mereu necesară o pravilă, ca pîrghie sau ca auxiliar al învăţăturii de credinţă, adică alături de Sf. Scriptură va fi mereu necesar şi un cod de canoane, sau mai bine-zis un cod canonic al Bisericii. Cu cît acesta va fi mai simplu, adică cu cît se va apropia mai mult de simplitatea Scripturii, cu atît va fi mai durabil şi mai folositor pentru viaţa Bisericii.

B. Activitatea sau funcţiunea judecătorească

1. **Specific, organe şi competenţă.** Şi în viaţa Bisericii ca şi în viaţa oricărei societăţi, aşa precum există norme de conduită obligatorii pentru toţi membrii ei, există şi organe speciale cărora le este încredinţată judecarea celor ce le încalcă, lucrînd fie împotriva lor, fie omiţînd să ducă la îndeplinire îndatoririle care derivă din ele.

Desigur că în fiecare societate, aceia care asigură în primul rînd observarea normelor de conduită, sînt membrii societăţii însăşi prin formaţia şi comportarea lor, prin educaţia care li se face şi prin interesul pe care trebuie să-l aibă, pentru a se păstra buna rînduială sau echilibrul necesar vieţuirii lor normale, precum şi dezvoltării societăţii din care fac parte. Dar oricît de înaltă ar fi conştiinţa îndatoririlor membrilor unei societăţi şi oricît s-ar simţi de îndatoraţi să respecte normele de conduită, stabilite în respectiva societate, precum şi să contribuie la observarea lor de către toţi, nu se

pot evita actele de încălcare a acestor norme, actele de nesocotire a lor şi în fine chiar unele de împotrivire faţă de ele, cu tendinţa de a tulbura starea de ordine pe care o creează, sau de a înfrînge rînduielile prin care se creează şi se păstrează starea de echilibru a oricărei societăţi. De aceea pe lîngă acţiunea membrilor întregii obşti în vederea respectării normelor de conduită din interiorul ei, s-au creat şi organe aparte, care se ocupă de îndrumarea şi supravegherea membrilor societăţii, ca aceştia să respecte normele de conduită, precum şi de judecarea şi sancţionarea acelora care încalcă rînduielile stabilite, tulburînd starea de ordine creată prin legi.

În Biserică, organele de îndrumare şi supraveghere pentru respectarea normelor de conduită, sînt toate organele de conducere constituite în sînul ei, începînd de la cel mai mic slujitor al Bisericii şi sfîrşind cu cea mai înaltă autoritate ierarhică, sau sinodală. Dar unora dintre aceste organe li s-au încredinţat, pe lîngă funcţiunea de îndrumare şi supraveghere a respectării normelor de conduită, încă şi pe aceea de judecare a celor care le încalcă şi de pedepsire a acestora, în scopul apărării şi asigurării ordinei juridico-canonice, necesare în viaţa Bisericii, ca şi în scopul îndreptării celor care săvîrşeau acte de tulburare a acesteia.

Care erau însă normele de conduită, la a căror observare erau îndatoraţi toţi membrii Bisericii? Erau ele oare aceleaşi norme ca şi cele de azi?

În genere se poate spune că cele mai importante nu se deosebeau de cele de azi. Au rămas aceleaşi. Totuşi, în decursul timpului, unele s-au schimbat, au căzut în desuetitudine sau au suferit modificări, adăugîndu-se felurite alte norme noi.

După cum se ştie, timp îndelungat normele de conduită, folosite în viaţa Bisericii au fost de natură religioasă şi morală. Abia mai tîrziu au apărut şi cele de natură juridică, însă într-o formă care nu le-a asigurat niciodată prevalenţă faţă de cele religioase şi morale, ci le-a menţinut pe al treilea plan faţă de acestea. Ca urmare, atît îndrumarea pentru respectarea normelor de conduită, cît şi supravegherea respectării lor erau îndatoriri şi lucrări de natură religioasă şi morală. Se înţelege apoi că de aceeaşi natură era şi îndatorirea de a judeca abaterile de la aceste norme ca şi lucrarea de sancţionare sau de pedepsire a abaterilor respective.

De aici rezultă că în viaţa Bisericii, aşa-zisa funcţiune sau lucrare judecătorească n-a avut iniţial un caracter juridic, ci un caracter religios-moral. Acesta constituia de fapt specificul judecăţii bisericeşti, un specific care s-a păstrat pînă azi şi care nu poate să dispară niciodată, dată fiind însăşi natura Bisericii şi a lucrării sale mîntuitoare.

Cu toate acestea, caracterul juridic pe care l-a dobîndit ulterior judecata bisericească a făcut ca specificul ei religios-moral să fie trecut uneori în umbră şi a determinat cu timpul chiar o separare nejustificată şi dăunătoare vieţii bisericeşti, între judecata religios-morală şi cea formal-juridică, adică între judecarea după criterii religioase şi morale a încălcării normelor de conduită din viaţa Bisericii şi între judecarea acestora după norme juridice formale.

Procedîndu-se la această separare, s-a ajuns să se constituie două categorii de organe care îndeplinesc funcţia judecătorească în Biserică şi anume: vechile organe duhovniceşti şi organele judiciare propriu-zise. Acestea sînt înfăţişate adeseori ca şi cînd n-ar avea nici o legătură între ele şi ca şi cînd ar fi menite să îndeplinească lucrări sau funcţiuni cu totul deosebite unele de celelalte. Este evident însă că lucrurile nu stau astfel şi că atît organele de judecată duhovnicească din viaţa Bisericii, cît şi cele juridice formale, sînt organe care îndeplinesc fiecare în felul său aceeaşi funcţie sau lucrare judecătorească a Bisericii, constituind fiecare instanţe judecătoreşti specifice sau instanţe judiciare bisericeşti care se deosebesc de orice alt fel de instanţe judiciare, fie că le privim numai sub aspectul lor de instanţe duhovniceşti, fie că le privim sub aspectul de instanţe judiciare cu caracter formal juridic.

Spre a înţelege în chipul cel mai simplu deosebirea dintre instanţele bisericeşti de orice fel şi instanţele judiciare nebisericeşti, este necesar să luăm în seamă faptul că în Biserică fiecare abatere de la normele de conduită, oricum s-ar numi acestea, religioase, morale sau juridice, se apreciază mai întîi sub aspectul ei de păcat şi abia în al doilea rînd, atunci cînd este cazul, se apreciază şi sub aspectul de încălcare formală a legii.

Spre a completa apoi elementele care exprimă specificul justiţiei bisericeşti, trebuie să mai adăugăm că prin aceasta se urmăreşte sprijinirea lucrării esenţiale a Bisericii, care este mîntuirea credincioşilor şi se ghidează ca atare după principiul că Biserica nu vrea moartea păcătoşilor, ci să se întoarcă de la păcat şi să fie vii (Iezec. 33, 11). Cu alte cuvinte se urmăreşte îndreptarea şi restabilirea celor ce păcătuiesc, indiferent în ce fel, pentru a fi ajutaţi să-şi dobîndească mîntuirea. Ca urmare, justiţia bisericească n-a urmărit şi nu urmăreşte nici lovirea, nici asuprirea, nici simpla pedepsire a păcătoşilor, pentru a răzbuna legea, majestatea divină sau orice asemenea lucruri care n-au fost date în grija şi în sarcina Bisericii.

Din cele două elemente esenţiale, se conturează — cît se poate de precis — specificul justiţiei bisericeşti şi implicit rostul funcţiunii judecătoreşti a Bisericii.

Ţinîndu-se seama de aceste elemente, care exprimă specificul judecăţii bisericeşti, încă de la constituirea celor dintîi grupuri de creştini în Biserici locale, toate abaterile de la normele proprii de convieţuire socială, din cadrul Bisericilor sau comunităţilor primare, s-au cîntărit şi apreciat sub aspectul lor de păcat şi au fost supuse judecăţii acelora dintre creştini care se bucurau de un nume mai bun între ceilalţi, adică de o autoritate religioasă şi morală mai deosebită, apoi slujitorilor bisericeşti, ori întregii obşti sau măcar unei părţi dintre credincioşii unei comunităţi, după cum se socoate că este cazul şi după posibilităţile de a se aduna laolaltă, fără a se primejdui în condiţiile lipsei de libertate în care au trăit creştinii în primele trei veacuri. Că nu era şi nici nu s-a stabilit iniţial vreo rînduială precisă în privinţa unor organe speciale de judecată bisericească în cadrul comunităţilor sau

Bisericilor locale, rezultă foarte limpede din felul în care Sf. Ap. Pavel recomanda creştinilor din Corint să găsească o modalitate de a tranşa între ei neînţelegerile, spre a nu recurge la judecăţile lumeşti, adică la instanţele judecătoreşti ale Statului. Cu acest prilej, el nu se referă la vreo rînduială precisă pentru judecarea litigiilor dintre creştini, nu le aminteşte vreuna pe care le-ar fi împărtăşit-o, nici nu stabileşte cu acest prilej vreo normă precisă după care ar trebui să se ţină creştinii, spre a împăca neînţelegerile dintre ei, ci îi mustră că n-au găsit ei înşişi un mod de a se înţelege, fără a recurge la cei necredincioşi, zicîndu-le: «nu este oare între voi nici unul înţelept care să poată judeca între fraţii săi» (I Cor. VI, 5).

Dacă o rînduială precisă nu era şi nu se stabilise pentru primii creştini, exista totuşi una generală pe care o stabilise însuşi Mîntuitorul prin povăţuirea dată ucenicilor Săi, cînd le-a spus pilda în privinţa împărăţiei cerurilor, aşezînd un copil în mijlocul lor. Cu acest prilej le grăieşte astfel: «dacă greşeşte fratele tău, ceartă-l între tine şi el: dacă te ascultă, atunci ai cîştigat pe fratele tău, dacă nu te ascultă, mai ia cu tine încă unul sau doi, ca din mărturia unuia sau a doi martori să se lămurească toată pricina, dacă nu ascultă acest lucru, spune-l Bisericii, iar dacă nu ascultă nici de Biserică, să-ţi fie ţie ca un păgîn şi vameş» (Matei XVIII, 15—17).

Din aplicarea acestei îndrumări, s-a născut judecata frăţească şi încercarea de împăcare, în cadrul căreia cei ce se aflau în litigiu se judecau unul pe altul, căutînd să se lămurească, spre a stinge neînţelegerea dintre ei. În asemenea cazuri, fiecare creştin era judecătorul fratelui său, indiferent dacă era vorba de cel vinovat sau de cel nevinovat, căci orice discuţie asupra unei neînţelegeri, implica rostirea unei judecăţi din ambele părţi aflate în litigiu.

De la judecata frăţească s-a trecut la judecata în faţa unei instanţe formată din doi sau trei creştini, cărora le era supusă cauza în litigiu. Aceasta este prima instanţă publică de judecată creştinească, pentru că instanţa frăţească sau judecata în doi nu avea caracter public. De la instanţa formată din doi sau trei credincioşi creştini, s-a trecut apoi la alte instanţe formate dintr-un număr mai mare de credincioşi pînă la cuprinderea întregii obşti locale într-o astfel de instanţă. În asemenea caz, neînţelegerea era deferită Bisericii, adică întregii comunităţi locale, formată din credincioşi şi slujitori şi numită în mod obişnuit Biserică, cu adăugarea numelui localităţii în care era constituită comunitatea respectivă.

Desigur că întrunirea întregii obşti, deci a întregii Biserici nu era întotdeauna posibilă în vremea de început a organizării Bisericii, de aceea s-a recurs la felurite alte forme posibile de constituire a unor instanţe locale, după împrejurări, după priceperea slujitorilor bisericeşti din respectivele localităţi şi fireşte ţinîndu-se seama şi de gravitatea neînţelegerilor ce trebuiau soluţionate.

Dar pentru toate pricinile dintre creştini, cel dintîi îndrumător, judecător şi sfetnic a fost părintele lor duhovnicesc, părintele familiei de creştini care formau o comunitate locală şi care se numeau între ei fraţi. Acesta era episcopul sau presbiterul. Lui i se adresau aceia din-

tre fraţi, ale căror raporturi de dragoste dintre ei, se stricaseră prin greşeli involuntare sau prin fărădelegi săvîrşite din nesocotinţă sau din răutate. Luînd cunoştinţă de acestea, părintele duhovnicesc proceda el însuşi la împăcarea celor împricinaţi, rostind o judecată duhovnicească asupra neînţelegerilor iscate între ei. Dacă cei învrăjbiţi se împăcau, supunîndu-se judecăţii duhovnicului, litigiul se stingea şi fiecare dintre ei, se liniştea, ca urmare a îndrumărilor sau epitimiilor, adică certărilor la care îi supunea duhovnicul. Dacă ei nu erau împăcaţi de judecata duhovnicului pentru vreo pricină mai gravă în care duhovnicul însuşi ezita să se pronunţe singur, chiar dacă era episcop, ci dorea ca în acord cu spiritul autentic al cîrmuirii bisericeşti să chibzuiască asupra cazului împreună cu ceilalţi slujitori ai săi, ori chiar cu întreaga obşte a credincioşilor, atunci împricinaţii erau poftiţi să se înfăţişeze înaintea slujitorilor Bisericii, care împreună formau o instanţă de judecată ce se constituise şi funcţiona în mod firesc prin veacurile II—III, sau înaintea întregii obşti sau Biserici locale, care forma cea mai înaltă instanţă de judecată pentru creştinii dintr-o comunitate sau dintr-o Biserică locală. Oricare din aceste două instanţe judecau fărădelegile, asupra cărora aveau să se pronunţe sub aspectul lor de păcat. Hotărîrea nu se dădea în mod arbitrar sau unilateral de către episcop sau de către vreun preot, ori numai de către slujitorii Bisericii constituiţi în instanţă aparte, în cadrul adunării obşteşti a Bisericii locale, ci ea se aducea prin consimţămîntul sau prin votul tuturor membrilor Bisericii locale, iar slujitorii Bisericii o duceau la îndeplinire, supunîndu-i pe cei găsiţi vinovaţi unor epitimii determinate, stabilite atît după aprecierea şi propunerea lor, cît şi după felul în care găsea de cuviinţă şi întreaga obşte prezentă a credincioşilor. La fel se proceda şi la ridicarea epitimiilor, adică a pedepselor bisericeşti, cînd cel care le-a ispăşit, s-a împăcat din nou cu Biserica şi a fost reprimit şi reaşezat cu toate drepturile în rîndurile credincioşilor.

În felul acesta se proceda şi la judecarea slujitorilor bisericeşti, care se făceau vinovaţi de vreo fărădelege, însă numai în prezenţa episcopului, care în calitate de întîistătător al tuturor slujitorilor Bisericii era nu numai cîrmuitorul, îndrumătorul şi părintele lor duhovnicesc, ci şi întîiul lor judecător, neîngăduindu-se luarea vreunei măsuri împotriva acestora, decît cu aprobarea lui. Cu timpul, mai ales pentru a se evita smintelile sau defăimarea slujitorilor bisericeşti, judecarea acestora a fost dată în seama unei instanţe episcopale formată din episcop şi din ceilalţi slujitori bisericeşti, presbiteri, diaconi şi clerici inferiori, care formau aşa-numitul «presbiteriu». Acesta avea nu numai atribuţii la conducerea treburilor bisericeşti curente, ci şi atribuţii judecătoreşti pentru clerici.

Instanţa episcopală a cuprins adeseori şi reprezentanţi ai credincioşilor dintre oamenii cei mai pricepuţi şi mai rîvnitori, încît ea apare de fapt ca o instanţă mixtă, formată din clerici şi din laici şi — ca atare — ca o expresie fidelă a instanţei superioare locale, care era formată din întreaga obşte a credincioşilor, dimpreună cu toţi clericii sau slujitorii Bisericii locale, în frunte cu episcopul sau cu presbiterul, conducătorul duhovnicesc al acelei Biserici.

Despre existenţa unor instanţe de judecată bisericească cu caracter duhovnicesc prin excelenţă, cum sînt acelea pe care le-am amintit pînă acum, se găsesc menţiuni în diverse scrieri mai vechi, cum sînt cele ale lui Tertulian, ale Sf. Ciprian şi chiar în Constituţiile Apostolice. Toate acestea şi altele atestă inexistenţa unei deosebiri între judecata duhovnicească şi cea juridică formală în viaţa Bisericii. O atare deosebire, nici nu se putea face în spiritul autentic al justiţiei bisericeşti. De fapt, ea a avut la început, numai caracter formal, pentru ca apoi, cu timpul, deosebirea aceasta să apară că desparte în două judecata bisericească, adică într-o judecată strict duhovnicească şi într-o judecată întocmită după rînduielile judecăţilor din viaţa de stat.

Cînd a apărut această deosebire?

Abia în veacul IV, după ce prin edictul de la Milan din anul 313, creştinismul a dobîndit libertate de manifestare, precum şi oarecare sprijin din partea Statului, concretizat în diferite scutiri sau privilegii acordate slujitorilor Bisericii, ca şi organizaţiilor sau comunităţilor creştine locale şi teritoriale. Epoca lui Constantin cel Mare este aceea în care se organizează primele instanţe de judecată bisericească, fără aparenţă că ele ar fi şi instanţe duhovniceşti, ci cu aparenţa că sînt instanţe de judecată destinate creştinilor, dar alcătuite şi funcţionînd după toate regulile instanţelor de stat.

Cea dintîi instanţă de acest fel şi cea mai importantă, care a durat de-a lungul întregii epoci romane şi bizantine este instanţa episcopală, creată chiar de Constantin cel Mare la anul 320, printr-o lege care a fost reînnoită la anul 323. Potrivit acestei legi, episcopul avea dreptul să judece, orice litigii de natură civilă, dintre creştini, dacă aceştia i se adresau lui. De asemenea putea să judece şi litigiile dintre creştini şi necreştini, dacă aceştia din urmă consimţeau să se adreseze instanţei episcopale. Nu au fost trecute în competenţa acestei instanţe, chestiunile penale. Dar împăraţii următori, cu deosebire Teodosie I cel Mare (379—395), Teodosie II cel Mic (408—450), Justinian (527—565), Heracliu (610—641), iar mai tîrziu Vasile I Macedoneanul (867—886), Leon VI Filozoful (886—912) şi Alexie I Comnenul (1081—1118) au sporit continuu competenţa instanţelor episcopale, extinzînd-o şi la chestiunile penale ale clerului, prin diverse dispoziţii care s-au respectat de-a lungul întregii epoci bizantine, trecînd şi în aşa-zisele nomocanoane sau pravile de diverse feluri pe care diferite Biserici ortodoxe le-au folosit de-a lungul întregului Ev Mediu, pînă în epoca modernă.

Se înţelege că prin crearea şi dezvoltarea instanţelor episcopale, episcopii şi celălalt personal pe care îl presupune funcţionarea acestor instanţe, trebuiau să cunoască legile de stat şi procedura judiciară a Statului, pentru a putea să judece cauzele care li se defereau, dar în acelaşi timp au folosit — în activitatea lor — deopotrivă şi normele religioase, morale şi juridice ale Bisericii, fără de care instanţele episcopale nu s-ar fi deosebit prin nimic de instanţele comune ale Statului.

Paralel cu dezvoltarea instanţelor episcopale, au apărut probabil din epoca lui Justinian şi unele instanţe bisericeşti superioare celor episcopale, instanţele patriarhale, avînd o alcătuire mixtă, clericală şi laică.

Ele erau prezidate de patriarhul de Constantinopol și aveau competență mixtă bisericească și nebisericească, civilă și penală, pentru cauze mai deosebite, prezentînd importanță aparte pentru viața bisericească sau pentru cea de stat. În condițiile create de împăratul Justinian pentru instanțele episcopale, ca și pentru rosturile înalților ierarhi și cu deosebire a patriarhilor în viața publică, apariția unor astfel de instanțe superioare este deplin justificată. Ele au fost cele mai înalte instanțe centrale ale Statului bizantin de atunci încoace numai împăratul avînd dreptul de a casa hotărîrile acestora și de a judeca unele cauze, ca instanță supremă de competență nelimitată, atît în treburile de stat cît și în cele bisericești. Astfel de instanțe sînt amintite pînă tîrziu în epoca bizantină, în vremea patriarhului Nicolae Misticul din anii 921—923, ca și în veacurile următoare.

Urmașele acestor instanțe centrale și superioare, bisericești și de stat, în statele dezvoltate în aria culturii și a influenței politice și religioase bizantine, au fost așa-numitele divanuri domnești, bine-cunoscute ca atare și în istoria Țărilor Române.

Dar pe linia dezvoltării instanțelor juridice formale în viața Bisericii, alături de instanța episcopală amintită, au apărut — tot în veacul al IV-lea — și s-au cristalizat în forme tot mai precise, o seamă de instanțe strict bisericești, în cadrul cărora nu se judecau decît arareori și numai prin tangență și litigii cu caracter civil, din viața Bisericii.

Care au fost aceste instanțe?

În ordinea apariției și importanței lor, ele au fost următoarele:

a) Instanța episcopală în alcătuirea ei veche, adică în aceea de presbiteriu format numai din clerici, iar uneori și din clerici și laici. În competența acestei instanțe intra judecarea tuturor cauzelor privitoare la cler, ca și alte cauze iscate între mireni.

b) Instanța horepiscopilor, iar mai tîrziu a periodepților și în cele din urmă a urmașilor acestora, adică a protopopilor. Această instanță judeca abaterile și litigiile care surveneau în viața clerului subordonat horepiscopilor și urmașilor acestora, precum și unele cauze în care i se adresau credincioșii simpli.

c) Instanța sinodală autocefală de tip vechi, dinainte de apariția organizației mitropolitane, adică dinainte de sec. IV, organizată conform can. 34 și 37 ap.

d) Instanța mitropolitană apărută în veacul IV și organizată conform can. 4, 5 și 6, I ec., prevăzută apoi și de alte numeroase canoane.

e) Instanța numită a episcopilor vecini, pomenită în diverse canoane începînd din veacul IV (can. 14 Antiohia).

f) Instanța sinodală intermediară, superioară instanței mitropolitane, dar inferioară celei exarhale, a fost prevăzută numai pentru cazuri excepționale, în canoanele sinodului de la Antiohia (can. 6 Ant.).

g) Instanțele speciale prevăzute de sinodul de la Cartagina pentru judecarea diaconilor, pentru judecarea presbiterilor și pentru judecarea episcopilor, instanțe formate fiecare din cîte un număr determinat de episcopi și anume: instanța sinodală pentru diaconi formată din 4 episcopi, cea pentru presbiteri din 7 episcopi și cea pentru episcopi din 12 episcopi (can. 12, 20, 100 Cart.).

h) Instanța exarhală, adică formată din scaunul central al diecezei sau a exarhatului, ca sinod exarhal deplin sau mai restrîns, instanță prevăzută de can. 6, II ec., 9 și 17, IV ec.

i) Instanța patriarhală prevăzută de canoanele 6 II ec., 9, 17, IV ec.

Acestea sînt instanțele bisericești de judecată formală juridică, constituite paralel cu dezvoltarea organizației Bisericii în cuprinsul Statului roman pînă la încheierea procesului dezvoltării principalelor demnități bisericești și a principalelor unități organizatorice teritoriale ale Bisericii. Dar în afara acestora, paralel cu ele și ca organe sau instanțe aparte cu caracter excepțional, au mai apărut și alte forme sau alte tipuri de instanțe judiciare, care au dobîndit importanță în viața Bisericii.

Acestea sînt:

a) Instanța reprezentată de sinodul ecumenic, care a dobîndit o importanță deosebită mai ales la scaunul din Constantinopol și la cel din Roma.

b) Instanța sinodală a Bisericilor autocefale, apărute și organizate în decursul dezvoltării vieții bisericești și păstrate pînă astăzi.

c) Instanțele excepționale ale judecătorilor aleși dintre episcopi sau dintre alte fețe bisericești (can. 14 Antiohia) și în fine,

d) Unele căpetenii bisericești, cărora li s-a conferit, fie în chip de privilegiu personal, fie în cadrul dezvoltării instanțelor excepționale a judecătorilor aleși. Între aceste căpetenii, canoanele de la Sardica (3, 4 și 5) amintesc pe episcopul Romei — Iuliu, căruia îi asigură privilegiul de judecător mai înalt al litigiilor bisericești, în calitate de judecător ales, adică lăsat la libera alegere a celor aflați în litigiu. Obiceiul a conferit apoi și unora dintre episcopii de la Constantinopol aceleași privilegii.

Ca instanțe cu totul aparte au mai apărut în Biserică două feluri de instanțe, dintre care: una a rămas iar alta nu se mai practică, existînd totuși posibilitatea ca ele să fie reactualizate.

e) Sinodul Ecumenic, ca instanță cu totul excepțională și cu competență universală, a cărui lipsă a fost suplinită în materie judiciară, fie de sinoadele endemice, fie de sinoadele panortodoxe; ori cel puțin interortodoxe. Această instanță nu a mai funcționat de la anul 787, adică de la sinodul 7 ecumenic, ultimul căruia i s-a recunoscut în mod neîndoios calitatea de Sinod ecumenic.

f) Instanțele pentru monahi. Acestea au fost create în mod felurit, în cadrul obștilor monahale, și apoi s-au dezvoltat iarăși în mod neuniform, după ce Sinodul IV ecumenic a pus monahismul sub jurisdicția deplină a ierarhiei bisericești. Cea mai veche instanță de judecată monahală este starețul sau avva, ori părintele duhovnicesc al unei așezări monahale, după el urmează duhovnicii obișnuiți, apoi consiliul duhovnicilor. Cea mai înaltă instanță de judecată pentru monahii dintr-o eparhie o reprezintă episcopul (can. 4, 8, IV ec., 22, VII ec.), care potrivit legislației ulterioare este ajutat de un fel de presbiteriu special pentru judecarea monahilor numit în chip felurit: consistoriu, dicasteriu etc. În sfîrșit, pentru a avea posibilitatea unei justificări asemănătoare cu aceea care s-a creat clerului de mir și episcopilor, s-au orga-

nizat — cu vremea — şi instanţe pentru monahi, superioare celor episcopale, pe la centrele mitropolitane, exarhale sau patriarhale ca şi pe lîngă autoritatea centrală a diverselor Biserici autocefale şi autonome.

Se înţelege de la sine că în cadrul tuturor acestor instanţe, cauzele trebuie să fie judecate mai întîi după normele religioase, morale şi juridice ale Bisericii şi nu arareori şi după normele dreptului roman şi apoi ale dreptului bizantin, din care s-au împrumutat, atît o sumă de principii şi de norme judiciare fundamentale, cît şi regulile de procedură judiciară. Dar indiferent de numărul şi de importanţa acestor instanţe de judecată formală juridică, ele au rămas — în primul rînd — instanţe duhovniceşti, neputînd să facă abstacţie de latura duhovnicească a lucrurilor, adică neputîndu-şi sustrage activitatea lor de la aprecierea fiecărei cauze sau a fiecărei abateri de la lege, sub aspectul ei de păcat.

În fruntea tuturor acestor instanţe şi în acelaşi timp deasupra tuturor, a rămas însă instanţa duhovnicească, reprezentată de episcopi şi de presbiteri, instanţă de la a cărei hotărîri nu se putea face nici apel, nici recurs, ea funcţionînd după normele prevăzute pentru administrarea sfintei Taine a Pocăinţei.

Fie că această instanţă este reprezentată de episcop sau de presbiter, ea este de acelaşi nivel şi împotriva hotărîrilor pe care le pronunţă ea, nu se poate face apel de la preot la episcop, nici de la episcop la sinod, dar nici de la preot la sinod, căci oricare dintre duhovnici, indiferent de treapta lui sacerdotală, leagă şi dezleagă păcatele (abaterile), cu putere egală, nesupusă cenzurii, nici măcar Sinodului ecumenic.

Cît priveşte competenţa instanţei duhovniceşti, trebuie să precizăm că şi celelalte instanţe, pe care le-am enumerat ca instanţe obişnuite sau ca instanţe excepţionale, au o competenţă determinată, pentru fiecare, atît prin norme canonice, cît şi pe cale de obicei sau prin practica vieţii judiciare a Bisericii. Această competenţă este ierarhizată după poziţia pe care o au respectivele instanţe în ierarhia organelor de conducere a Bisericii.

De la instanţele inferioare se poate face apel la instanţele superioare, apelul făcut în fiecare cauză sau în fiecare categorie de pricini, la cea din urmă instanţă competentă, numindu-se recurs.

În privinţa raportului de competenţă dintre diferitele instanţe care judecă după norme formale juridice trebuie să facem precizarea de principiu, care deşi pare de la sine înţeleasă, este adeseori trecută cu vederea în organizarea instanţelor judecătoreşti a unora dintre Bisericile locale. Aceasta se referă la lipsa de calitate a unei instanţe formate numai din clerici, care nu au treaptă arhierească, de a judeca în apel sau în recurs, cauze care au fost judecate, fie de un singur episcop, fie de mai mulţi episcopi, constituiţi în instanţă sinodală. O atare practică este contrară principiului ierarhic şi ca atare necanonică. Împotriva ei pledează diverse norme canonice, începînd cu cea cuprinsă în canonul 5 al Sinodului I ecumenic.

Cît priveşte competenţa în materie de drept civil şi penal, aceasta o primea de la Stat, care o şi restrîngea sau ridica cînd voia.

În fiecare Biserică locală, autocefală sau autonomă, în decursul timpului, au apărut şi au dispărut diverse instanţe judecătoreşti, dar a existat tendinţa, existentă şi astăzi de altfel, de a se organiza instanţele judiciare formale, după principiul potrivit căruia, sînt necesare minimum trei sau maximum patru instanţe de judecată.

Considerîndu-se că aceste instanţe trebuie să ţină seama în organizarea lor de vechile instanţe bisericeşti tradiţionale, ele sînt prevăzute în ordinea următoare: instanţa protopopească, instanţa eparhială, instanţa mitropolitană şi instanţa centrală de tip exarhal, patriarhal sau are un alt tip admis de caracteristicile diverselor Biserici autocefale.

În acord cu această rînduială şi ţinîndu-se seama de specificul local, în Biserica Ortodoxă Română, pentru clerici, instanţele judiciare sînt organizate la trei niveluri şi se numesc consistorii: consistoriul protopopesc, consistoriul eparhial şi consistoriul central bisericesc. Ele funcţionează în baza reglementării legale din sfintele canoane, a Statutului de organizare şi funcţionare a Bisericii Ortodoxe Române (art. 145—158), a Regulamentului de procedură a instanţelor disciplinare şi de judecată pentru preoţii de mir, ieromonahi şi cîntăreţi (art. 53—66, 205—207, 225—226, 245—248, 249—252), şi a Regulamentului pentru organizarea vieţii monahale (art. 61—64).

Instanţele disciplinare şi de judecată pentru monahi se numesc consilii de disciplină şi funcţionează în baza Regulamentului pentru organizarea vieţii monahale.

Instanţa de judecată pentru ierarhi este Sfîntul Sinod.

Chiriarhul locului este însă organul individual de disciplină şi judecată — în toate cazurile — în cadrul eparhiei sale.

2. **Abateri şi delicte (încălcări ale legilor bisericeşti).** Încălcarea normelor religioase, morale şi canonice ale Bisericii păgubeşte, atît lucrarea de mîntuire a celor care se fac vinovaţi de asemenea abateri, cît şi mîntuirea celorlalţi membri ai Bisericii, asupra cărora se răsfrîng ele în mod negativ. Dar acestea mai prejudiciază, deopotrivă şi starea de ordine canonică sau de echilibru necesar menţinerii vieţii bisericeşti, în formele pe care ea le-a îmbrăcat, ca şi continuarea întregii lucrări a Bisericii.

În condiţiile vieţii noastre de după căderea în păcat, cînd binele se impune să fie ajutat iar răul combătut, pentru ca libertatea organizată să-şi dobîndească o valoare şi un rol pozitiv pentru viaţa noastră, singurul organizator al libertăţii este legea, este dreptul. Societatea omenească nu are alt mijloc mai eficace pentru crearea şi menţinerea stării de ordine din cadrul ei, decît dreptul.

Astfel stînd lucrurile, se înţelege că nici Biserica nu se poate rezema numai pe mijloace sacramentale şi ierurgice. Şi ei îi sînt absolut necesare şi normele de drept, şi anume normele de drept canonic care sînt conforme cu natura şi misiunea ei, definite în învăţătura de credinţă, ca elemente atît ale revelaţiei supranaturale cît şi a celei naturale.

Respectarea legalităţii bisericeşti, a canonicităţii care se bazează pe învăţătura de credinţă şi-şi are izvorul şi criteriul principial în în-

vățătura dogmatică, adică în dogmă, se impune cu necesitate pentru menținerea rînduielilor bisericești și păstrarea disciplinei proprii a Bisericii, ca și pentru păstrarea credinței și pentru ca trăirea ei să se desfășoare mereu «într-una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică».

Din aceste motive, autoritatea bisericească este îndreptățită să ia măsurile cele mai corespunzătoare, adică cele mai potrivite, pentru îndreptarea celor ce săvîrșesc abateri, pentru ferirea celorlalți credincioși de influențele negative pe care le suferă din pricina respectivelor abateri — precum și pentru apărarea stării de bună rînduială sau de ordine din viața Bisericii, stabilită prin normele canonice.

Încălcarea normelor de conduită prin care se păstrează buna rînduială a vieții bisericești, și adică a normelor cu caracter religios, moral sau canonic, este privită sau apreciată mai întîi sub aspectul ei de păcat și abia în al doilea rînd, o atare încălcare este cîntărită și apreciată și cu raportare la legile de drept, la canoanele Bisericii. Cu alte cuvinte orice abatere care se săvîrșește de către un membru al Bisericii îmbracă întîi o calificare religioasă-morală și abia în al doilea rînd o calificare juridică. Datorită acestui fapt, toate abaterile pe care le săvîrșește vreun membru al Bisericii, indiferent cum s-ar numi acestea, sînt socotite în esența lor păcate, iar gravitatea lor este apreciată după gravitatea păcatelor pe care le indică ele. Astfel, oricum s-ar numi abaterile de la legile bisericești, ce se săvîrșesc de către membrii Bisericii, în orice canon, sau în orice prevedere a vreunei alte legi bisericești, se va încadra, sau oricum ar fi acestea calificate din punct de vedere juridic, ele sînt și rămîn în mod principal păcate de gravități deosebite. De aceea nici nu s-a adoptat un nume unic, comun și general, pentru a exprima prin el noțiunea de faptă ilicită săvîrșită de unul din membrii Bisericii, ci acesteia i se zice în mod tradițional «fără-de-lege», acest cuvînt exprimînd mai bine caracterul de păcat al ei, apoi i se mai zice «încălcare a legii» sau «delict bisericesc», sau chiar — împrumutîndu-se terminologia curentă din Științele Juridice moderne — infracțiune bisericească, crimă, contravenție, delict, abatere. Dar indiferent cum s-ar numi încălcarea normelor de conduită din viața Bisericii, aceste denumiri, nu au decît formal și numai uneori asemănare cu încălcarea legilor după care se conduce societatea civilă sau Statul, ele constituind o categorie aparate de încălcări ale legii, mai precis de încălcări ale legii bisericești. Aceasta din pricina caracterului propriu deosebit al legilor bisericești, a tuturor normelor de conduită din viața Bisericii, care nu au niciodată numai caracter juridic propriu-zis, ci au întotdeauna și caracter religios și moral, chiar dacă acesta nu este întotdeauna evident.

Faptul însă că în Biserică, pentru calificarea încălcărilor legilor bisericești, a faptelor ilicite, se folosesc și unii termeni luați din limbajul juridic profan, impune o lămurire a înțelesului acestora pentru a nu da naștere la înțelegeri greșite.

Termenii respectivi au fost însușiți din dreptul de stat, în mod tot atît de firesc, cum a fost însușit și cuvîntul drept, precum și alți termeni tehnici folosiți în științele juridice.

Înțelesul real al acestor termeni este următorul:

— Cuvîntul infracțiune înseamnă înfrîngere sau rupere a legii. El vine de la cuvîntul latin «infractio», derivat din verbul «infrango», care înseamnă «rup». Cu aplicare la viața juridică, și deci cu raportare la legi, infracțiunea înseamnă un act prin care se înfrînge sau se rupe legea, adică orice încălcare a legii. În general însă ea poate fi constatată în raport cu legile penale și mai puțin cu alte legi, pentru care s-au rezervat alți termeni, ca acela de delict, pentru încălcarea legii civile, contravenție, pentru încălcarea legii administrative, abatere, pentru încălcarea dispozițiilor disciplinare, etc;

— Cuvîntul delict înseamnă părăsire sau ocolire, adică lăsarea la o parte a legii, ori evitarea ei. El vine de la cuvîntul latin «delictum», derivat din verbul «delinquo» care înseamnă părăsesc, abandonez. Cu aplicare la viața juridică, sau mai precis cu aplicare la normele de conduită din viața unei societăți, el înseamnă abandonarea căii pe care ar trebui să meargă cineva, după lege, adică abatere de la calea prevăzută și indicată de lege. În genere delictul, ca ocolire a legii, se apreciază în raport cu ocolirea legilor civile. Doctrina juridică — în genere — a păstrat termenul de **delict** pentru a determina abaterile de natură civilă, fără caracter penal, rezervîndu-se termenul de **infracțiune** exclusiv pentru abaterile sau încălcările legii penale;

— Cuvîntul contravenție înseamnă umblare sau venire împotriva legii. Termenul contravenție este împrumutat din terminologia juridică latină și derivă din verbul «contravenire», care înseamnă, «a veni în contra» sau a se împotrivi la ceva, în cazul concret înseamnă a te împotrivi legii prin faptul că lucrezi sau acționezi împotriva ei. În doctrina juridică contravențiile sînt considerate abaterile de la legile administrative;

— Termenul de abatere este rezervat pentru a desemna încălcările de la dispozițiile cu caracter disciplinar, prevăzute de legi, regulamente, etc., și care atrag după sine anumite sancțiuni; abatere disciplinară fiind considerată încălcarea cu vină, de către o persoană, ce face parte dintr-un colectiv, a regulilor de disciplină stabilite pentru activitatea acelui colectiv (ex. abatere de la disciplina muncii, etc.).

Cei patru termeni tehnici enunțați, de circulație universală, în conștiința juridică, pentru a exprima — prin ei — faptele ilicite pe ramuri de drept (penal, civil, administrativ, disciplinar), nu pot fi folosiți în alt sens decît în acela consacrat de către știința juridică.

Prin analogie cu împărțirea faptelor ilicite în dreptul de stat, pe ramuri de drept, s-ar putea proceda și la împărțirea faptelor ilicite bisericești în astfel de categorii, deoarece, într-adevăr, unele dintre acestea au caracter penal, altele civil, altele administrativ și altele disciplinar. În fapt însă, nu s-a procedat la astfel de clasificări, deși urmînd o astfel de clasificare s-ar ușura întrucîtva înțelegerea sancțiunilor aplicate pentru feluritele «fărădelegi», care țin seama de gravitatea faptelor ilicite săvîrșite.

Încercările de sistematizare a «fărădelegilor», fapte ilicite bisericești, ca și a pedepselor bisericești, după diverse criterii, nu a dus pînă acum la adoptarea unei împărțiri general admise, întrucît nici canoanele, nici

Sînt considerate abateri şi sancţionate ca atare : — neglijenţa sau neascultarea întru îndeplinirea datoriilor bisericeşti ; — căutarea de certuri şi provocare de neînţelegeri în sînul Bisericii sau impunerea cu sila a plăţii serviciilor religioase ; — executarea înainte de a dobîndi aprobarea organelor superioare a celor hotărîte ce trebuiesc să fie în prealabil aprobate de autorităţile superioare ; — săvîrşirea celor sfinte într-o altă parohie sau biserică, fără aprobarea chiriarhului sau fără consimţămîntul preotului locului ; — părăsirea parohiei, fie ca locuinţă, fie ca serviciu, şederea mai multă vreme afară din parohie, fără voia şi fără ştirea episcopului respectiv ; — incorectitudini săvîrşite în afaceri oficiale (constatate şi sancţionate de autorităţile judecătoreşti de stat) ; — faptele mai puţin grave, săvîrşite contra ordinii şi bunei cuviinţe.

Sînt considerate ca delicte disciplinare şi pedepsite ca atare : — săvîrşirea, cu de la sine putere, a lucrărilor sfinte de un preot sau diacon, suspendat sau depus legal ; — părăsirea, cu de la sine putere, a locului său de serviciu şi îndeplinirea serviciilor preoţeşti în altă parohie, fără ştirea şi consimţămîntul autorităţii bisericeşti competente ; — neglijarea ritualului prescris la săvîrşirea lucrărilor sfinte ; — violarea secretului mărturisirii ; — îndeletnicirea cu afaceri potrivnice chemării preoţeşti ; — sperjurul, — sacrilegiul sau ierosilia ; — blasfemia ; — calomnierea şi acuzarea neîntemeiată de fapte necinstite faţă de orice cleric, faţă de căpeteniile şi superiorii Bisericii, precum şi faţă de corporaţiunile, instituţiunile şi organele bisericeşti ; — adulterul, — beţia ; — curvia ; — jocul de noroc ; — apostasia ; — erezia ; — schisma ; — simonia ; — neglijarea, neîndeplinirea îndatoririlor impuse de Statutul de organizare şi funcţionare şi de Regulamentele lui de aplicare, cum şi de toate ordinile şi dispoziţiunile autorităţilor bisericeşti ; — administrarea incorectă a bunurilor bisericeşti, însuşirea sau întrebuinţarea lor în alte scopuri : — furtul ; — camăta ; — bătaia ; — omorul ; — conjuraţiunea împotriva autorităţilor legale şi trădarea Statului, — condamnarea definitivă de către instanţele judecătoreşti ale Statului, pentru orice alte crime şi delicte (constatate şi pedepsite de către instanţele judecătoreşti).

3. **Pedepsele bisericeşti.** Pedepsele prevăzute de sfintele canoane pentru delictele bisericeşti pot fi şi ele împărţite în pedepse generale pentru toţi membrii Bisericii şi în pedepse specifice pentru fărădelegile sau faptele ilicite deosebite ale clericilor, sau ale monahilor. În cazul în care unii dintre monahi au devenit şi membri ai clerului, pedepsele prevăzute pentru abaterile clericilor, urmînd a fi aplicate şi clericilor din cinul monahal cu circumstanţele agravante pe care le implică starea monahală.

— Pedepsele generale pentru toţi membrii Bisericii sînt următoarele :

— Epitimia, pe care o dă duhovnicul în scaunul mărturisirii, ca instanţă duhovnicească, pentru «fărădelegile» sau faptele considerate împotriva rînduielilor de viaţă creştină, fără ca aceasta să fie împreunată cu excluderea din rîndul membrilor Bisericii, adică cu excomunicarea sau afurisirea în sens propriu.

Epitimia de acest fel se numeşte şi afurisire sau excomunicare, însă numai în înţelesul că ea constă din oprirea temporală de la sfînta împărtăşanie, de unde şi cuvîntul excomunicare, scoaterea de la comunicare sau de la împărtăşire. Această epitimie poate fi agravată prin oprirea de a participa la sfintele slujbe apoi şi prin aceea de a fi lipsit de administrarea vreuneia dintre Sfintele Taine sau ierurgii, în timpul cît durează oprirea de la sfînta împărtăşanie, o astfel de epitimie numindu-se uneori şi interdict ;

— Excomunicarea sau afurisirea în sens propriu, constînd din îndepărtarea din Biserică prin lipsirea de calitatea de membru al Bisericii şi implicit prin lipsirea de orice drepturi legate de această calitate.

— Anatema, numită şi blestem sau afurisenie, constă din supunerea celui excomunicat, adică a celui scos din rîndurile membrilor Bisericii, la cea mai gravă dintre pedepsele bisericeşti, imaginabilă, echivalentă cu pedeapsa capitală, şi care se aplică prin rostirea unui blestem asupra celui ce s-a făcut vinovat de cele mai grave abateri şi în care persistă cu îndărătnicie. Anatema în Biserica veche însemna şi simpla excomunicare (lepădare). (Can. 18 Ancira). (A se vedea şi anatema de la Duminica Ortodoxiei).

— În cazurile membrilor clerului, atît pedeapsa excomunicării propriu-zise, adică a îndepărtării din rîndurile membrilor Bisericii, cît şi pedeapsa anatemei, nu se poate aplica decît după ce — în prealabil — cei în cauză au fost supuşi altei pedepse care i-a lipsit de starea clericală. Această pedeapsă se numeşte caterisire. Caterisirea înseamnă lipsirea de starea clericală sau preoţească şi este de două feluri :

— caterisirea pentru orice fel de abatere, afară de : hula împotriva Duhului Sfînt, apostazia şi schisma ; şi — caterisirea pentru una din aceste trei abateri capitale.

În primul caz, caterisirea însemnează numai aplicarea unei pedepse prin care cel în cauză este lipsit de starea preoţească, în sensul că este cu desăvîrşire oprit de la săvîrşirea celor sfinte, dar nu în sensul că i s-ar fi luat harul. Aceasta îi rămîne în continuare, însă este oprită folosirea lui.

În cazul al doilea, caterisirea înseamnă atît aplicarea pedepsei, care constă în oprirea cu desăvîrşire de la săvîrşirea celor sfinte şi de la orice altă lucrare sacerdotală, cît şi constatarea căderii din har ca rezultat al săvîrşirii conştiente a vreuneia din cele trei abateri capitale şi prin persistenţa cu îndărătnicie în ele.

Caterisirea se numeşte adeseori în limbaj popular, «răspopire», iar uneori şi «luarea harului», înţelegîndu-se prin aceasta caterisirea cea de al doilea fel, al cărei efect nu este de fapt luarea harului, căci în acest caz caterisirea este doar constatarea, întrucît cel în cauză este căzut din har, prin abaterile pe care le-a săvîrşit şi în care persistă cu îndărătnicie.

Clericilor li se mai aplică şi alte pedepse cum ar fi : sfatul, mustrarea sau dojana, oprirea temporală de la săvîrşirea sfintelor taine, care se numeşte arghia (can. 15 şi 16 ap.), apoi suspendarea care în unele canoane este numită excomunicare sau afurisire, se înţelege de la slujire, nu de la împărtăşanie şi nicidecum îndepărtare din Biserică. Acest

abatere nu se referă decît la aceia care trec din această viață fără a se pocăi și fără a cere să fie dezlegați de pedeapsă și împăcați cu Biserica. Pentru unii ca aceștia nu sînt îngăduite nici rugăciunile care se fac pentru iertarea păcatelor pentru cei nedezlegați de celelalte păcate trecuți la cele veșnice. Ca urmare, inclusiv pedeapsa anatemei poate să fie ridicată în cazul celor ce se pocăiesc și cer împăcare cu Biserica. De asemenea toate celelalte pedepse, pot fi iertate sau ridicate în condiții determinate. Aceia însă care mor în stare de anatemă sau de excomunicare în sensul propriu al acestui cuvînt, nu pot fi făcuți părtași de înmormîntarea creștină, iar preoții sau în genere clericii care mor în stare de caterisire, sînt înmormîntați ca simpli mireni.

În Biserica veche au existat felurite rînduieli pentru reprimirea în Biserică a celor excomunicați, rînduieli care îi obligau să treacă prin cinci trepte ale penitenței, pînă la reprimirea deplină în sînul Bisericii, dar toate aceste rînduieli au devenit de mult caduce.

Potrivit normelor canonice și obiceiului sau rînduielii statornicite prin obicei, dreptul de a ridica pedepsele pronunțate de instanțele bisericești, îl au instanțele însăși sau organele superioare, investite cu puterea de a reforma, de a casa sau de a revizui hotărîrile aduse de respectivele instanțe. Se înțelege însă că pedepsele duhovnicești, nu pot fi ridicate sau modificate decît de cei ce le-au aplicat sau de urmașii lor canonici, în funcțiune.

În cuprinsul fiecărei eparhii, modificarea și ridicarea pedepselor bisericești stabilite de instanțele de judecată, constituie un drept exclusiv al episcopului eparhiot, iar în unitățile teritoriale bisericești mai mari, precum și în toate Bisericile autocefale acest drept îi revine numai sinodului plenar al respectivelor Biserici. Același drept îl au și sinoadele Bisericilor autonome, dar cu unele îngrădiri impuse de dependența lor față de sinodul unei Biserici autocefale.

— Există două moduri de ridicare a pedepselor rostite de instanțele judiciare ale Bisericii, unul se cheamă : iertarea sau dezlegarea completă, atît de fapta ilicită cît și de pedeapsă, act identic cu ceea ce în dreptul de stat se numește amnistie ; iar al doilea se cheamă : pogorămîntul sau iertarea de pedeapsă ori reducerea acesteia, act care corespunde întocmai cu ceea ce în dreptul de stat se numește grațiere.

În legătură cu toate chestiunile privitoare la încălcarea legilor (abateri, delicte, infracțiuni, fărădelegi în general, etc.) și pedepsele bisericești, precum și cu cele privitoare la procedura judecătorească, la aplicarea și încetarea pedepselor sau la ridicarea lor, pe lîngă normele canonice înscrise în sfintele canoane, există numeroase norme de amănunt de care se ocupă fiecare Biserică locală, norme speciale înscrise în legi, statute sau regulamente aparte.

În Biserica Ortodoxă Română aceste norme sînt arătate în Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române (cap. 4, Disciplina clerului, art. 145—158) și în Regulamentul de procedură al organelor disciplinare și de judecată.

C. Activitatea administrativă sau funcțiunea executivă

1. Specific, organe și competență. Ocupîndu-ne mai de aproape de puterea bisericească și împărțirea ei, am văzut că pe lîngă împărțirea generală a acestei puteri în trei ramuri principale, care țin de specificul Bisericii și al misiunii sale, a treia ramură principală a puterii bisericești, puterea conducătoare, zisă și jurisdicțională, mai poate fi împărțită, la rîndul ei, în alte trei subdiviziuni, ramuri sau funcțiuni, și anume : — în ramura, funcțiunea sau puterea legislativă, numită și puterea legiuitoare ; — ramura, funcțiunea sau puterea judecătorească, numită și puterea judiciară; și — ramura, funcțiunea sau puterea executivă, numită și puterea împlinitoare a Bisericii.

În cazul primelor două funcțiuni sau puteri, a celei legislative și a celei judecătorești, nu există nici o dificultate în înțelegerea și prezentarea lor, pe cînd în înțelegerea și înfățișarea puterii executive în Biserică se întîmpină oarecare greutăți, legate de specificul acestei ramuri sau funcțiuni în viața Bisericii.

Cea dintîi dificultate o constituie deosebirea de conținut între puterea executivă a Statului și puterea executivă a Bisericii, căci pe cîtă vreme în conținutul celei dintîi intră și o sumă de acte caracteristice, care constau în folosirea forței, organizată pentru ducerea la îndeplinire a imperativelor legii, în conținutul celei de a doua lipsește cu desăvîrșire orice act de folosire a forței sau a constrîngerii fizice, pentru ducerea la îndeplinire a imperativelor legii. Și tocmai lipsa acestui element, specific al executivului de stat, poate pune sub semnul întrebării caracterul de putere executivă a acelei funcțiuni bisericești prin care se duc la îndeplinire imperativele legilor, după care se organizează și se conduce Biserica. Vom vedea însă că este vorba numai de o deosebire cantitativă, pe de o parte, iar pe de altă parte de un element care, deși este caracteristic pentru executivul de stat, nu este esențial și deci indispensabil pentru executivul bisericesc.

A doua dificultate o constituie deosebirea dintre caracterul, aproape exclusiv, material și juridic a întregii lucrări pe care o săvîrșește puterea executivă în viața de stat, și dintre caracterul — mai puțin material și mai puțin pronunțat juridic — al lucrării pe care o îndeplinește puterea executivă în viața Bisericii, care este grefat pe un fond religios și moral, prevalent față de orice alte elemente ce intră în mod necesar în alcătuirea vieții bisericești, sau se folosesc — inevitabil — în lucrarea de organizare și conducere a Bisericii. Dar aceasta nu constituie de fapt o lipsă, care să-i răpească lucrării de ducere la îndeplinire a imperativelor legii din viața Bisericii caracterul de funcțiune sau lucrare executivă, în sens propriu. Căci deși în viața Bisericii elementul material, reprezentat de mijloacele economice și de formele de organizare socială a membrilor Bisericii, de un aparat administrativ mai complex și de un mare număr de legi cu caracter juridic, rămîne în umbră față de elementul religios și moral, nu este mai puțin adevărat că el există și constituie o realitate a cărei existență nu se poate constata cu ușurință pretutindeni în viața Bisericii și cu deosebire în lucrarea pe care o îndeplinește puterea executivă a acesteia.

abatere nu se referă decît la aceia care trec din această viață fără a se pocăi și fără a cere să fie dezlegați de pedeapsă și împăcați cu Biserica. Pentru unii ca aceștia nu sînt îngăduite nici rugăciunile care se fac pentru iertarea păcatelor pentru cei nedezlegați de celelalte păcate trecuți la cele veșnice. Ca urmare, inclusiv pedeapsa anatemei poate să fie ridicată în cazul celor ce se pocăiesc și cer împăcare cu Biserica. De asemenea toate celelalte pedepse, pot fi iertate sau ridicate în condiții determinate. Aceia însă care mor în stare de anatemă sau de excomunicare în sensul propriu al acestui cuvînt, nu pot fi făcuți părtași de înmormîntarea creștină, iar preoții sau în genere clericii care mor în stare de caterisire, sînt înmormîntați ca simpli mireni.

În Biserica veche au existat felurite rînduieli pentru reprimirea în Biserică a celor excomunicați, rînduieli care îi obligau să treacă prin cinci trepte ale penitenței, pînă la reprimirea deplină în sînul Bisericii, dar toate aceste rînduieli au devenit de mult caduce.

Potrivit normelor canonice și obiceiului sau rînduielii statornicite prin obicei, dreptul de a ridica pedepsele pronunțate de instanțele bisericești, îl au instanțele însăși sau organele superioare, investite cu puterea de a reforma, de a casa sau de a revizui hotărîrile aduse de respectivele instanțe. Se înțelege însă că pedepsele duhovnicești, nu pot fi ridicate sau modificate decît de cei ce le-au aplicat sau de urmașii lor canonici, în funcțiune.

În cuprinsul fiecărei eparhii, modificarea și ridicarea pedepselor bisericești stabilite de instanțele de judecată, constituie un drept exclusiv al episcopului eparhiot, iar în unitățile teritoriale bisericești mai mari, precum și în toate Bisericile autocefale acest drept îi revine numai sinodului plenar al respectivelor Biserici. Același drept îl au și sinoadele Bisericilor autonome, dar cu unele îngrădiri impuse de dependența lor față de sinodul unei Biserici autocefale.

— Există două moduri de ridicare a pedepselor rostite de instanțele judiciare ale Bisericii, unul se cheamă : iertarea sau dezlegarea completă, atît de fapta ilicită cît și de pedeapsă, act identic cu ceea ce în dreptul de stat se numește amnistie ; iar al doilea se cheamă : pogorămîntul sau iertarea de pedeapsă ori reducerea acesteia, act care corespunde întocmai cu ceea ce în dreptul de stat se numește grațiere.

În legătură cu toate chestiunile privitoare la încălcarea legilor (abateri, delicte, infracțiuni, fărădelegi în general, etc.) și pedepsele bisericești, precum și cu cele privitoare la procedura judecătorească, la aplicarea și încetarea pedepselor sau la ridicarea lor, pe lîngă normele canonice înscrise în sfintele canoane, există numeroase norme de amănunt de care se ocupă fiecare Biserică locală, norme speciale înscrise în legi, statute sau regulamente aparte.

În Biserica Ortodoxă Română aceste norme sînt arătate în Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române (cap. 4, Disciplina clerului, art. 145—158) și în Regulamentul de procedură al organelor disciplinare și de judecată.

C. Activitatea administrativă sau funcțiunea executivă

1. Specific, organe și competență. Ocupîndu-ne mai de aproape de puterea bisericească și împărțirea ei, am văzut că pe lîngă împărțirea generală a acestei puteri în trei ramuri principale, care țin de specificul Bisericii și al misiunii sale, a treia ramură principală a puterii bisericești, puterea conducătoare, zisă și jurisdicțională, mai poate fi împărțită, la rîndul ei, în alte trei subdiviziuni, ramuri sau funcțiuni, și anume : — în ramura, funcțiunea sau puterea legislativă, numită și puterea legiuitoare ; — ramura, funcțiunea sau puterea judecătorească, numită și puterea judiciară; și — ramura, funcțiunea sau puterea executivă, numită și puterea împlinitoare a Bisericii.

În cazul primelor două funcțiuni sau puteri, a celei legislative și a celei judecătorești, nu există nici o dificultate în înțelegerea și prezentarea lor, pe cînd în înțelegerea și înfățișarea puterii executive în Biserică se întîmpină oarecare greutăți, legate de specificul acestei ramuri sau funcțiuni în viața Bisericii.

Cea dintîi dificultate o constituie deosebirea de conținut între puterea executivă a Statului și puterea executivă a Bisericii, căci pe cîtă vreme în conținutul celei dintîi intră și o sumă de acte caracteristice, care constau în folosirea forței, organizată pentru ducerea la îndeplinire a imperativelor legii, în conținutul celei de a doua lipsește cu desăvîrșire orice act de folosire a forței sau a constrîngerii fizice, pentru ducerea la îndeplinire a imperativelor legii. Și tocmai lipsa acestui element, specific al executivului de stat, poate pune sub semnul întrebării caracterul de putere executivă a acelei funcțiuni bisericești prin care se duc la îndeplinire imperativele legilor, după care se organizează și se conduce Biserica. Vom vedea însă că este vorba numai de o deosebire cantitativă, pe de o parte, iar pe de altă parte de un element care, deși este caracteristic pentru executivul de stat, nu este esențial și deci indispensabil pentru executivul bisericesc.

A doua dificultate o constituie deosebirea dintre caracterul, aproape exclusiv, material și juridic a întregii lucrări pe care o săvîrșește puterea executivă în viața de stat, și dintre caracterul — mai puțin material și mai puțin pronunțat juridic — al lucrării pe care o îndeplinește puterea executivă în viața Bisericii, care este grefat pe un fond religios și moral, prevalent față de orice alte elemente ce intră în mod necesar în alcătuirea vieții bisericești, sau se folosesc — inevitabil — în lucrarea de organizare și conducere a Bisericii. Dar aceasta nu constituie de fapt o lipsă, care să-i răpească lucrării de ducere la îndeplinire a imperativelor legii din viața Bisericii caracterul de funcțiune sau lucrare executivă, în sens propriu. Căci deși în viața Bisericii elementul material, reprezentat de mijloacele economice și de formele de organizare socială a membrilor Bisericii, de un aparat administrativ mai complex și de un mare număr de legi cu caracter juridic, rămîne în umbră față de elementul religios și moral, nu este mai puțin adevărat că el există și constituie o realitate a cărei existență nu se poate constata cu ușurință pretutindeni în viața Bisericii și cu deosebire în lucrarea pe care o îndeplinește puterea executivă a acesteia.

— În fine, o ultimă categorie a acestor acte de administraţie instituţională o constituie actele de ducere la îndeplinire a dispoziţiunilor curente ale organelor de conducere bisericească, luate pe calea actelor enumerate în aliniatul precedent, adică pe calea hotărîrilor sau deciziilor, a regulamentelor, instrucţiunilor, ordinelor etc.

La fel pot fi împărţite şi actele de administraţie economică, în diverse categorii, după obiectivele cele mai apropiate sau mai directe care se urmăresc prin ele şi anume în:

— acte de dobîndire, de agonisire şi de evidenţă a bunurilor economice ale Bisericii;

— acte de chivernisire şi de folosire a bunurilor economice necesare întreţinerii cultului şi funcţionării organelor puterii bisericeşti şi

— acte de înstrăinare a acestor bunuri.

Cît priveşte constituirea organelor administraţiei economice, aceasta se face prin acte ale administraţiei instituţionale, adică prin acte de creare a organelor cu astfel de atribuţii din aparatul administrativ al Bisericii.

— A doua mare categorie de acte ale puterii executive în Biserică o formează actele prin care se duc la îndeplinire, tot pe cale administrativă, hotărîrile instanţelor judiciare, adică hotărîrile puterii judecătoreşti ale Bisericii.

Actele din această categorie pot fi împărţite schematic în următoarele grupuri de acte cu caracter executiv:

— acte sau ordine prin care şefii unităţilor bisericeşti, adică ale unităţilor centrale, teritoriale şi locale, dispun aplicarea hotărîrilor instanţelor judiciare ale Bisericii,

— acte prin care se iau măsuri proprii naturii executivului bisericesc, în caz de nesupunere faţă de hotărîrile instanţelor bisericeşti, măsuri de natură religioasă, morală şi uneori chiar materială, fără ca acestea să însemneze întrebuinţarea forţei coercitive, ci numai oprirea de la unele beneficii materiale, cum sînt retribuţia muncii (case sau locuinţe etc), şi

— acte prin care se cere intervenţia autorităţii de stat pentru aplicarea unor hotărîri ale instanţelor judiciare bisericeşti, în cazuri determinate, adică în cazuri care afectează ordinea publică, sau interese care depăşesc cadrul lucrării bisericeşti.

În această privinţă observăm că în unele împrejurări şi chiar în unele epoci, Biserica a recurs şi la folosirea unor mijloace coercitive, folosind atît persoane din serviciul său, cît şi unele angajate sau solicitate de circumstanţă, pentru ducerea la îndeplinire cu forţa a hotărîrilor instanţelor sale judiciare. În acest scop nu arareori, şi chiar în ţara noastră, în trecut, Biserica şi-a organizat în mînăstiri şi pe la centrele eparhiale, iar uneori şi pe la protopopiate, locuri de detenţiune pentru ispăşirea păcatelor unora dintre slujitorii sau credincioşii săi, care se făcuseră vinovaţi de grave abateri între care: beţia, desfrîul, incestul, precum şi diverse încălcări ale opreliştilor privitoare la căsătoria între rudele apropiate.

Potrivit canoanelor, organele executive ale Bisericii sînt toţi slujitorii bisericeşti în ordinea lor ierarhică, începînd cu patriarhul ecumenic şi sfîrşind cu cel din urmă acolut. Organele executive superioare ale Bisericii au fost şi sînt pretutindeni ajutate, aşa cum arată atît textul canoanelor, cît şi întreaga istorie a vieţii bisericeşti, de o sumă de organe colegiale sau colective, care au existat sub diverse numiri, şi există şi astăzi, atît în jurul organelor superioare ierarhice, cît şi în jurul celorlalţi slujitori bisericeşti, pe întreaga scară a ierarhiei acestora.

Cele mai vechi organe colective cu atribuţii executive în Biserică, sînt cele cunoscute sub numele de «presbiterii». Acestea, după cum se ştie, au fost organe auxiliare ale episcopilor şi ale tuturor categoriilor sau treptelor de ierarhi din Biserica veche, avînd deopotrivă atît atribuţii deliberative, cît şi atribuţii executive. Lor le-au urmat consiliile restrînse de slujitori administrativi de pe lîngă toate scaunele ierarhice — din care s-au dezvoltat — pe la cele mai importante dintre acestea, adevărate curţi sau administraţii centrale, organizate după modelul administraţiei de stat şi care au culminat cu pentadele de arhonţi la scaunul patriarhiei ecumenice şi cu colegiul cardinalilor la scaunul din Roma.

În centrul acestor organe executive auxiliare, de pe lîngă ierarhi s-a găsit întotdeauna economul sau chivernisitorul bunurilor economice ale Bisericii, a cărui prezenţă şi obligativitate, pe lîngă fiecare episcop, este atestată de numeroase canoane. Iată cîteva dintre acestea: can. 26 IV ec., şi 11 VII ec., prevăd ca fiecare eparhie să aibă un econom cleric, care să chivernisească averea bisericească după socotinţa episcopului său. Dacă episcopul nu numeşte econom în eparhia sa, are dreptul să numească mitropolitul econom în acea eparhie, peste capul episcopului, sau patriarhul peste capul mitropolitului (can. 11, VII ec.), în virtutea dreptului de devoluţiune; venitul Bisericii văduvite în acest caz se păstrează nevătămat de către economul acelei biserici (can. 25 IV ec.). Alte canoane (can. 38, 41, ap. 35 VI ec, etc.), arată procedura alegerii economului. Peste tot episcopii sînt consideraţi ca economi principali ai averii bisericeşti (can. 7, I-II Const.).

Cînd s-au organizat parohiile de la ţară şi chiar cele de prin cetăţi, în frunte cu preoţi simpli, iar nu cu episcopi, economii acestora s-au numit epitropi şi s-au format epitropii speciale, îndeosebi din bătrîni cu experienţă economică.

Pe lîngă econom au apărut apoi alţi slujbaşi bisericeşti care se ocupau de unităţile locale şi teritoriale ale Bisericii de alegerea şi numirea sau angajarea slujitorilor Bisericii şi de orice alte trebuinţe mai deosebite, cărora nu le putea face faţă chiriarhul singur.

La centrele bisericeşti mai mari, numărul persoanelor care formau astfel de persoane colective auxiliare, cu caracter executiv, de pe lîngă întîistătătorii respectivi, s-a sporit — proporţional cu întinderea teritorială a mitropoliilor, a exarhatelor, şi a patriarhiilor —, ajungîndu-se să se constituie mai multe tipuri de astfel de organe, ca — în cele din urmă — în cadrul Bisericilor autocefale să se creeze organe colective cen-

— În fine, o ultimă categorie a acestor acte de administrație instituțională o constituie actele de ducere la îndeplinire a dispozițiunilor curente ale organelor de conducere bisericească, luate pe calea actelor enumerate în aliniatul precedent, adică pe calea hotărîrilor sau deciziilor, a regulamentelor, instrucțiunilor, ordinelor etc.

La fel pot fi împărțite și actele de administrație economică, în diverse categorii, după obiectivele cele mai apropiate sau mai directe care se urmăresc prin ele și anume în :

— acte de dobîndire, de agonisire și de evidență a bunurilor economice ale Bisericii ;

— acte de chivernisire și de folosire a bunurilor economice necesare întreținerii cultului și funcționării organelor puterii bisericești și

— acte de înstrăinare a acestor bunuri.

Cît privește constituirea organelor administrației economice, aceasta se face prin acte ale administrației instituționale, adică prin acte de creare a organelor cu astfel de atribuții din aparatul administrativ al Bisericii.

— A doua mare categorie de acte ale puterii executive în Biserică o formează actele prin care se duc la îndeplinire, tot pe cale administrativă, hotărîrile instanțelor judiciare, adică hotărîrile puterii judecătorești ale Bisericii.

Actele din această categorie pot fi împărțite schematic în următoarele grupuri de acte cu caracter executiv :

— acte sau ordine prin care șefii unităților bisericești, adică ale unităților centrale, teritoriale și locale, dispun aplicarea hotărîrilor instanțelor judiciare ale Bisericii,

— acte prin care se iau măsuri proprii naturii executivului bisericesc, în caz de nesupunere față de hotărîrile instanțelor bisericești, măsuri de natură religioasă, morală și uneori chiar materială, fără ca acestea să însemneze întrebuințarea forței coercitive, ci numai oprirea de la unele beneficii materiale, cum sînt retribuția muncii (case sau locuințe etc), și

— acte prin care se cere intervenția autorității de stat pentru aplicarea unor hotărîri ale instanțelor judiciare bisericești, în cazuri determinate, adică în cazuri care afectează ordinea publică, sau interese care depășesc cadrul lucrării bisericești.

În această privință observăm că în unele împrejurări și chiar în unele epoci, Biserica a recurs și la folosirea unor mijloace coercitive, folosind atît persoane din serviciul său, cît și unele angajate sau solicitate de circumstanță, pentru ducerea la îndeplinire cu forța a hotărîrilor instanțelor sale judiciare. În acest scop nu arareori, și chiar în țara noastră, în trecut, Biserica și-a organizat în mînăstiri și pe la centrele eparhiale, iar uneori și pe la protopopiate, locuri de detențiune pentru ispășirea păcatelor unora dintre slujitorii sau credincioșii săi, care se făcuseră vinovați de grave abateri între care : beția, desfrîul, incestul, precum și diverse încălcări ale opreliștilor privitoare la căsătoria între rudele apropiate.

Potrivit canoanelor, organele executive ale Bisericii sînt toți slujitorii bisericești în ordinea lor ierarhică, începînd cu patriarhul ecumenic și sfîrșind cu cel din urmă acolut. Organele executive superioare ale Bisericii au fost și sînt pretutindeni ajutate, așa cum arată atît textul canoanelor, cît și întreaga istorie a vieții bisericești, de o sumă de organe colegiale sau colective, care au existat sub diverse numiri, și există și astăzi, atît în jurul organelor superioare ierarhice, cît și în jurul celorlalți slujitori bisericești, pe întreaga scară a ierarhiei acestora.

Cele mai vechi organe colective cu atribuții executive în Biserică, sînt cele cunoscute sub numele de «presbiterii». Acestea, după cum se știe, au fost organe auxiliare ale episcopilor și ale tuturor categoriilor sau treptelor de ierarhi din Biserica veche, avînd deopotrivă atît atribuții deliberative, cît și atribuții executive. Lor le-au urmat consiliile restrînse de slujitori administrativi de pe lîngă toate scaunele ierarhice — din care s-au dezvoltat — pe la cele mai importante dintre acestea, adevărate curți sau administrații centrale, organizate după modelul administrației de stat și care au culminat cu pentadele de arhonți la scaunul patriarhiei ecumenice și cu colegiul cardinalilor la scaunul din Roma.

În centrul acestor organe executive auxiliare, de pe lîngă ierarhi s-a găsit întotdeauna economul sau chivernisitorul bunurilor economice ale Bisericii, a cărui prezență și obligativitate, pe lîngă fiecare episcop, este atestată de numeroase canoane. Iată cîteva dintre acestea : can. 26 IV ec., și 11 VII ec., prevăd ca fiecare eparhie să aibă un econom cleric, care să chivernisească averea bisericească după socotința episcopului său. Dacă episcopul nu numește econom în eparhia sa, are dreptul să numească mitropolitul econom în acea eparhie, peste capul episcopului, sau patriarhul peste capul mitropolitului (can. 11, VII ec.), în virtutea dreptului de devoluțiune; venitul Bisericii văduvite în acest caz se păstrează nevătămat de către economul acelei biserici (can. 25 IV ec.). Alte canoane (can. 38, 41, ap. 35 VI ec, etc.), arată procedura alegerii economului. Peste tot episcopii sînt considerați ca economi principali ai averii bisericești (can. 7, I-II Const.).

Cînd s-au organizat parohiile de la țară și chiar cele de prin cetăți, în frunte cu preoți simpli, iar nu cu episcopi, economii acestora s-au numit epitropi și s-au format epitropii speciale, îndeosebi din bătrîni cu experiență economică.

Pe lîngă econom au apărut apoi alți slujbași bisericești care se ocupau de unitățile locale și teritoriale ale Bisericii de alegerea și numirea sau angajarea slujitorilor Bisericii și de orice alte trebuințe mai deosebite, cărora nu le putea face față chiriarhul singur.

La centrele bisericești mai mari, numărul persoanelor care formau astfel de persoane colective auxiliare, cu caracter executiv, de pe lîngă întîistătătorii respectivi, s-a sporit — proporțional cu întinderea teritorială a mitropoliilor, a exarhatelor, și a patriarhiilor —, ajungîndu-se să se constituie mai multe tipuri de astfel de organe, ca — în cele din urmă — în cadrul Bisericilor autocefale să se creeze organe colective cen-

trale cu caracter executiv, ca organe cu rostul de a aduce la îndeplinire hotărîrile sinoadelor şi ale altor organe superioare, ca soboarele sau sinoadele mixte, ori adunările naţionale bisericeşti, aflate în fruntea cîrmuirii bisericeşti.

În ce priveşte structura acestora în mod invariabil, ea a fost de-a lungul întregii istorii a Bisericii de natură mixtă, adică organele respective au fost şi sînt pînă astăzi formate din clerici şi din mireni.

Cît despre competenţa acestor organe fie că ele sînt reprezentate de chiriarhi, ori de slujitori bisericeşti, aflaţi în fruntea unităţilor locale bisericeşti sau chiar în fruntea mînăstirilor sau a unor astfel de aşezăminte, fie că ele sînt reprezentate de organele colegiale sau colective existente pe întreaga scară a unităţilor administrative ale Bisericii, ceea ce se poate spune în mod cert este că aceasta a fost şi a rămas mereu corespunzătoare ca drepturi şi îndatoriri, poziţiei ierarhice pe care a avut-o sau o poate avea în organismul Bisericii, fie un organ individual, fie un organ colegial sau colectiv cu astfel de rosturi. De asemenea, canoanele — ca şi întreaga practică a vieţii bisericeşti, inclusiv legislaţia curentă — atestă că fiecare organ executiv superior, respectînd în mod obişnuit competenţa celorlalte organe de acelaşi grad, ca şi a organelor inferioare, a exercitat — şi continuă să exercite, în cazuri determinate, aşa zisul drept de devoluţiune care este expres arătat în mai multe canoane, şi în mod cu totul deosebit în can. 11 al sin. VII ec., unde se spune : «dacă un episcop sau mitropolit întîrzie să instituie econom în eparhia sa, sau să completeze posturile necesare, sau nu rezolvă chestiunile bisericeşti în conformitate cu canoanele, patriarhul pentru mitropoliţi şi episcopii sufragrani, sau mitropolitul pentru episcopii săi, are dreptul de a completa posturile vacante. sau de a rezolva chestiunile bisericeşti din acea eparhie, fără ierarhul respectiv». De asemenea şi episcopul are dreptul de a institui econom la mînăstire dacă egumenul nu completează acest post. (A se vedea şi canoanele 52 şi 53 Cartagina).

Asupra naturii acestui drept s-au făcut consideraţiunile cuvenite atunci cînd s-a vorbit despre drepturile patriarhului şi ale altor chiriarhi, de a interveni uneori în jurisdicţia chiriarhilor sufragani.

Organele centrale executive sînt : Consiliul Naţional Bisericesc ca organ executiv al Adunării Naţionale Bisericeşti, şi Patriarhul ca organ executiv al Sfîntului Sinod.

Organele locale executive sînt : la nivel de eparhie — Consiliul eparhial, iar la nivel de parohie — Consiliul parohial şi Comitetul parohial, ca organ ajutător al Consiliului parohial.

Episcopul, la nivel eparhial şi preotul paroh la nivel parohial, sînt organe individuale executive ale organelor colegiale, în fruntea cărora se găsesc. Epitropul, la nivel de parohie, ca delegat al consiliului parohial este administratorul averii parohiale, sub controlul şi îndrumarea permanentă a preotului paroh, care este şi gestionar al patrimoniului parohiei.

2. Actele puterii executive

a) **Actele de administraţie curentă sau actele de administraţie instituţională.** În aplicarea dispoziţiunilor cuprinse în legi, adică în ducerea la îndeplinire a imperativelor legii, autoritatea bisericească săvîrşeşte diverse acte cu caracter administrativ instituţional, precum şi altele cu caracter administrativ economic, sau cu alte cuvinte, acte de administraţie instituţională şi apoi acte de administraţie economică. Acestora li se mai adaugă apoi actele de aplicare a hotărîrilor instanţelor judiciare proprii.

Actele de administraţie instituţională, numite acte curente sau acte de administraţie curentă sau de administraţie comună, pot fi împărţite în diverse categorii sau grupări, după cum se ţine seama în această împărţire de un criteriu sau de altul. La împărţirea lor ne putem orienta după ordinea logică şi firească în care aceste acte se succed, adică după acea ordine în care se impune şi se petrece de fapt săvîrşirea lor în viaţa Bisericii.

— Prima categorie a acestor *acte* o formează acelea *prin care se creează şi se modifică unităţile centrale, teritoriale şi locale ale Bisericii,* pentru că în cadrul acestora se desfăşoară întreg restul activităţii bisericeşti, orice alte acte fiind supuse ca unui determinant, modului în care sînt delimitate şi organizate unităţile de această natură ale Bisericii.

Cele dintîi unităţi organizatorice ale Bisericii au fost create prin acţiunea directă a Sf. Apostoli, a ucenicilor şi a colaboratorilor lor imediaţi, apoi prin aceea a episcopilor, a presbiterilor şi uneori chiar a diaconilor şi a credincioşilor simpli, animaţi de zel pentru vieţuirea după cea mai bună şi mai potrivită rînduială de organizare a grupurilor de creştini.

Atît în epoca apostolică, în care însă nu apucaseră a se organiza unităţi teritoriale mai dezvoltate şi bine delimitate, la crearea unităţilor locale, s-a ţinut seama numai de cadrul natural oferit de aşezările omeneşti cu caracter citadin sau orăşenesc, ca şi de cele cu caracter rural, constituindu-se pretutindeni doar unităţi bisericeşti locale. Unele din acestea au devenit — cu timpul — unităţi centrale pentru cîte un grup de unităţi locale, care gravitau în mod spontan spre anumite localităţi mai importante, sub raport bisericesc, sau sub raport cultural, politic ori chiar economic. Create şi organizate în chip spontan, unităţile teritoriale de diverse feluri, care au apărut în viaţa Bisericii s-au organizat în tiparele organizaţiei de stat, adică în cadrul unităţilor teritoriale de diverse feluri existente în viaţa de stat. Create şi constituite sau organizate în chip spontan, ele au devenit de la o vreme obiect al purtării de grijă a autorităţii bisericeşti, reprezentată de unii ierarhi superiori şi de sinoade, aşa încît s-a ajuns ca reglementarea creării şi modificării unităţilor teritoriale, ca şi a celor centrale şi locale ale Bisericii, să se facă după anumite norme, care — în mod invariabil — s-au axat pe principiul canonic teritorial, exprimat în chipul cel mai precis şi mai grăitor, prin canonul 17, IV ec., şi 38, VI ec., care dispune în felul următor : «Parohiile de la ţară, sau cele de prin sate din fiecare

eparhie să rămînă nestrămutate la episcopii care le deţin, şi mai ales dacă le-au administrat ţinîndu-le fără opoziţie timp de 30 de ani..., iar dacă vreo cetate s-a înnoit prin puterea împărătească sau se va înnoi în viitor, apoi şi împărţirea parohiilor bisericeşti să urmeze alcătuirilor civile şi de stat» (can. 17, IV ec.). Părinţii de la sinodul Trulan în canonul 38 reiau şi întăresc hotărîrea luată de părinţii de la Calcedon dispunînd: «Păstrăm şi noi canonul cel aşezat de părinţii noştri care hotărăşte astfel: Dacă vreo cetate s-a înnoit prin puterea împărătească, sau s-ar înnoi în viitor, împărţirii politice şi de stat să-i urmeze şi rînduiala afacerilor bisericeşti» (can. 38, VI ec.).

Rînduielile canonice şi practica îndelungată a vieţii bisericeşti, determinată de nevoile mereu schimbătoare ale lucrării pe care o desfăşoară Biserica, au făcut ca preocuparea pentru creerea, delimitarea, organizarea şi modificarea unităţilor bisericeşti să se menţină în permanentă actualitate şi să constituie o grijă tot atît de permanentă, cu felurite drepturi şi îndatoriri, atît a autorităţii sinodale, cît şi a celei reprezentată de episcopii şi de ierarhii superiori, sau — mai ales — de căpeteniile marilor unităţi teritoriale care au existat sau care există astăzi în Biserică.

În aplicarea acestor norme, toate autorităţile constituite ale Bisericii săvîrşesc acte de administraţie instituţională, care prin specificul lor sînt acte cu caracter executiv.

Faptul că astfel de acte săvîrşesc şi sinoadele, nu trebuie să surprindă, pentru că sinoadele de orice fel ar fi, în afară de cele ecumenice, au şi atribuţii, adică drepturi şi îndatoriri executive, iar nu numai deliberative.

De obicei însă, nu se vorbeşte despre sinoade ca despre nişte organe executive, ci numai despre caracterul lor deliberativ, organe executive fiind socotite numai cele subordonate sinoadelor, acelora revenindu-le sarcina principală de a duce la îndeplinire hotărîrile sinoadelor. Din această pricină se pot naşte uşor îndoieli asupra caracterului de organe executive pe care îl au de fapt şi sinoadele, cu excepţia — cum am mai spus — a sinodului ecumenic.

În realitate, orice sinod, la nivelul la care e constituit, este un organ care deţine şi exercită puterea executivă, legislativă şi judecătorească faţă de toate elementele din care este alcătuită unitatea în fruntea căreia se găseşte. În această calitate, el are şi exercită atribuţii deliberative în materie legiuitoare şi judiciară, dar are în acelaşi timp şi atribuţii executive într-un îndoit înţeles şi anume, atît faţă de autoritatea bisericească reprezentată de sinoade superioare ale căror hotărîri este dator să le ducă la îndeplinire, cît şi faţă de organele ce-i sînt subordonate, avînd dreptul să aducă hotărîri a căror îndeplinire revine organelor inferioare, precum şi astfel de hotărîri prin care se dispune în ce chip acestea trebuie să ducă la îndeplinire hotărîrile sale.

Prin urmare, orice sinod dacă este raportat la sinoadele superioare lui, apare faţă de acestea numai ca organ executiv, în sensul că este autorizat şi obligat să ducă la îndeplinire hotărîrile sinoadelor superioare şi anume, în primul rînd şi în mod constant, hotărîrile de acest fel cuprinse în canoane sau în alte măsuri cu putere normativă.

În acest sens, sinoadele Bisericilor autocefale apar şi sînt de fapt, faţă de sinoadele ecumenice şi faţă de sinoadele panortodoxe, organe sinodale executive, ceea ce nu le alterează şi nici nu le răpeşte caracterul lor de organe deliberative pentru unităţile teritoriale în fruntea cărora se găsesc. Deci ele sînt datoare să ducă la îndeplinire sau să execute hotărîrile organelor sinodale superioare, îndatorire ce revine şi sinoadelor inferioare acestora.

Prin relevarea acestui aspect al activităţii sinoadelor se pune în lumină şi mai clar calitatea lor de organe executive, precum şi modul în care trebuie înţeles faptul că ele săvîrşesc acte de administraţie instituţională în diverse chestiuni, în legătură cu care apare uneori anevoioasă distincţia ce trebuie făcută între actele cu caracter legislativ şi cele cu caracter executiv de natură administrativă instituţională. Aceste acte în legătură cu care apare dificultatea relevată, sînt tocmai cele prin care se creează, se delimitează, se organizează şi se modifică unităţile bisericeşti, apoi însăşi constituirea organelor sinodale, de orice fel şi de orice nivel, cu excepţia celor cu caracter ecumenic sau general bisericesc ori pan-ortodox, convocarea şi întrunirea acestora, desfăşurarea lucrărilor lor, aducerea hotărîrilor de către diverse organe sinodale, alegerea şi instituirea clerului de toate treptele, etc.

În ce priveşte atribuţiile, adică drepturile şi îndatoririle strict determinate ale episcopilor şi ierarhilor, atît în chestiunea creării şi organizării unităţilor bisericeşti de diverse feluri, cît şi în celelalte chestiuni amintite, cum sînt: convocarea, întrunirea şi îndrumarea activităţii organelor reprezentative cu caracter colegial sau sinodal, şi în fine în însăşi chestiunea alegerii şi instituirii clerului şi în aceea a administraţiei economice, acestea sînt în mod prevalent de natură executivă, sau destinate ca prin ele să se săvîrşească acte de administraţie bisericească în genere şi în primul rînd acte de administraţie instituţională, şi mai puţin acte de altă natură cu caracter deliberativ, cum sînt actele legislative şi actele judecătoreşti.

— Nu mai puţin importante sînt, în cadrul administraţiei instituţionale a Bisericii şi, *actele de constituire a organelor centrale şi locale*, adică a organelor de conducere a unităţilor administrative bisericeşti de diferite niveluri.

Crearea acestora, organizarea lor şi stabilirea unor norme pentru activitatea pe care au să o desfăşoare s-a făcut la început tot pe cale spontană, prin practica vieţii bisericeşti, care a statornicit — mai întîi — rînduieli cu caracter cutumiar şi apoi rînduieli cuprinse în texte de canon şi exprimate astfel prin lege pozitivă.

Preocuparea cu constituirea şi funcţionarea acestor organe de diferite feluri, fie că ele erau formate printr-o reprezentare clericală sau printr-o reprezentare mai largă şi completă a unităţilor locale, teritoriale şi centrale ale Bisericii, a constituit şi constituie pînă azi, o grijă şi o îndatorire constantă a autorităţii bisericeşti şi, întreaga activitate desfăşurată în acest scop, se concretizează într-o mulţime de acte de administraţie bisericească instituţională.

După cum se ştie şi după cum s-a amintit, cînd a fost vorba de organele sinodale sau colegiale, care deţin şi exercită puterea biseri-

cească, aceste organe au avut, fie o alcătuire strict clericală, și — mai pe urmă — strict arhierească, fie o alcătuire mixtă, cuprinzînd pe lîngă clericii de toate treptele, și reprezentanți ai credincioșilor. Această înfățișare a organelor sinodale de conducere a Bisericii este atestată de-a lungul istoriei și a fost păstrată pînă în zilele noastre în întreaga Ortodoxie, dîndu-i-se o expresie mai largă sau mai restrînsă, după împrejurări și după trebuințele vieții bisericești.

În Biserica noastră, legiuirile acum în vigoare rezervă un loc deosebit de important normelor privitoare la constituirea organelor sinodale, strict clericale ca și celor mixte, precum și funcționării acestora, reglementînd un important număr de acte, care sporesc în mod considerabil conținutul lucrărilor de natură administrativ-instituțională în cadrul Bisericii Ortodoxe Române. Cele mai importante dintre aceste norme se referă la constituirea și funcționarea organelor sinodale strict arhierești: Sf. Sinod plenar, Sinodul permanent și Sinodul mitropolitan; și la cele mixte: Adunarea Națională Bisericească, Adunarea eparhială și Adunarea parohială.

În legătură cu constituirea organelor sinodale de conducere a Bisericii se mai săvîrșesc în mod inevitabil și se impune săvîrșirea constantă a unui mare număr de acte cu caracter administrativ-instituțional, care constă în acte cu referire la întrunirea sau convocarea organelor sinodale, la desfășurarea lucrărilor lor, și apoi la ducerea la îndeplinire a hotărîrilor lor. Și aceste acte sporesc în mod considerabil activitatea care se desfășoară în cadrul administrației bisericești.

În decursul dezvoltării istorice a organizației bisericești, ca și a legislației corespunzătoare acesteia, atît constituirea organelor sinodale de diverse tipuri ale Bisericii, cît și întrunirea sau convocarea acestora, apoi modul în care ele își desfășoară sau trebuie să-și desfășoare lucrările, precum și ducerea la îndeplinire a hotărîrilor luate de aceste organe, au făcut obiectul a numeroase hotărîri canonice, adică a numeroase legi pozitive ale Bisericii, precum și a numeroase rînduieli practice cu caracter cutumiar, adică cu caracter de legi impuse prin puterea obiceiului. Unele dintre acestea se referă la sinoadele ecumenice, altele la sinoadele arhierești de diverse tipuri și altele la sinoadele mixte și la felurite adunări bisericești reprezentative, care au caracter de sinoade mixte dar cărora nu li se mai zice astfel, pentru designarea lor folosindu-se diferite numiri ca de ex: adunări bisericești, adunări generale bisericești, adunări naționale bisericești, congrese bisericești, congrese mitropolitane, congrese naționale bisericești etc.

Toate normele stabilite în legătură cu constituirea acestora, cu lucrările lor și cu ducerea la îndeplinire a hotărîrilor aduse de ele, obligă autoritatea bisericească să desfășoare o foarte vastă și importantă activitate administrativă instituțională. În legătură cu această activitate și cu îndatoririle și drepturile ce revin uneia sau alteia dintre autoritățile bisericești, mai ales în ce privește convocarea sinoadelor ecumenice și a altor forme sinodale cu importanță pentru întreaga viață a Bisericii ecumenice, precum și în ce privește desfășurarea lucrărilor acestora și ducerea la îndeplinire a hotărîrilor adoptate de ele, s-au iscat

numeroase controverse și s-a ajuns chiar la neînțelegeri, care frînează desfășurarea normală și eficace a activității sau lucrării Bisericii în lume.

Principalele norme canonice pe care autoritățile bisericești trebuie să le aplice pentru constituirea organelor sinodale, pentru convocarea lor, pentru desfășurarea lucrărilor acestora, precum și pentru ducerea la îndeplinire a hotărîrilor lor, sînt cele cuprinse în codul canonic și cele consacrate prin obicei. În afară de acestea mai există însă și norme aparte ale Bisericilor locale cuprinse în diferitele lor legiuiri, mai cu seamă în cele cunoscute sub numele de statute sau regulamente ale Bisericilor autocefale sau autonome.

Normele canonice se ocupă atît de constituirea sau alcătuirea unora dintre sinoade, cît și de convocarea și desfășurarea lucrărilor acestora, de competența unora și de modul în care trebuie duse la îndeplinire hotărîrile lor. Iată conținutul celor mai importante canoane care se ocupă de aceste probleme:

În canonul 37 apostolic se stabilește că «sinodul episcopilor să se țină de două ori pe an și să cerceteze laolaltă dogmele dreptei credințe și să hotărască în privința controverselor bisericești, ce se vor ivi; anume odată în a patra săptămînă a Cincizecimii; iar a doua oară, în a 12-a zi a lunii octombrie». În canonul 34 apostolic, se arată că episcopii ce păstoresc același neam fac parte din sinodul general condus de «cel dintîi dintre dînșii», pe care «îl socotesc căpetenie», și căruia sînt obligați să i se supună: «nimic mai însemnat să nu facă fără învoirea aceluia», și «fiecare să facă numai ceea ce se referă la eparhia sa și la satele supuse ei». Dar, «nici cel socotit cap (mitropolitul), să nu facă nimic fără învoirea tuturor». Luînd o astfel de măsură, părinții consideră că se va realiza «concordia» și «se va slăvi Dumnezeu», «prin Domnul întru Duhul Sfînt».

În can. 5, II ecumenic se dispune ca «sinoadele să se țină de două ori pe an în fiecare eparhie, și anume odată înainte de Patruzecime, iar al doilea pe timpul toamnei», ca «toți episcopii din eparhie laolaltă adunîndu-se într-un loc, să se examineze toate chestiunile» ce interesează eparhiile din cadrul mitropoliei.

În canonul 2, II ecumenic, în care se delimitează jurisdicția teritorială a diecezelor Egiptului, Răsăritului, Pontului, Traciei, se dispune ca, episcopii, fără a fi chemați, «să nu treacă peste granițele diecezelor lor», și sinoadele eparhiei să se ocupe numai de treburile eparhiei proprii, așa cum s-a stabilit la Niceea, admițînd, prin derogare, ca eparhiile din regiunile popoarelor barbare să se administreze după obiceiul părinților, care s-a ținut.

În can. 8, sin. III ecumenic se reia și se întărește rînduiala potrivit căreia trebuie să se păzească curate și nevătămate drepturile fiecărei eparhii, pe care le-a avut de la început și din timpuri vechi, după obiceiul apucat din vechime, avînd fiecare mitropolit dreptul să primească spre siguranța sa — în copie — cele hotărîte.

Părinții de la sinodul IV din Calcedon, prin can. 19, pornind de la constatarea că în eparhii nu se țin sinoadele episcopilor hotărîte de canoane, și din cauza aceasta se neglijează multe afaceri bisericești,

care necesită soluționare, reiau și întăresc vechea rînduială, hotărînd că: «potrivit canoanelor sfinților părinți, episcopii din fiecare eparhie să se întrunească de două ori pe an la un loc, unde ar socoti episcopul mitropoliei, și să se aranjeze toate cîte ăr surveni», iar cei ce nu vin, fără motiv întemeiat, să se mustre frățește.

Părinții de la sinodul Trulan reiau și întăresc această hotărîre prin can. 8, unde se spune: «Voind și noi ca cele orînduite de sfinții noștri părinți să aibă tărie, reînoim canonul care spune să se țină în fiecare an sinoadele episcopilor din fiecare eparhie, în localitatea unde episcopul mitropoliei va socoti. Fiindcă însă, din cauza năvălirilor barbarilor, precum și din alte pricini eventuale, este imposibil ca înaintestătătorii Bisericilor să țină de două ori pe an sinoade, se hotărăște ca în fiecare eparhie să se țină sinod în orice caz odată pe an de către sus-zișii episcopi pentru afacerile bisericești, care probabil se vor ivi, și adică, de la sărbătoarea Sfintelor Paști, pînă la finea lunii octombrie din fiecare an, în localitatea, în care va socoti, precum s-a zis, episcopul mitropoliei; iar episcopii, care nu se pot întruni, ci petrec în cetățile lor și sînt sănătoși și liberi de orice afacere inevitabilă și necesară, să se certe frățește».

Părinții de la sin. VII ecumenic prin can. 6 reinoiesc și întăresc aceeași rînduială dispunînd în felul următor: «Fiindcă ființează un canon care zice: În fiecare eparhie trebuie ca de două ori pe an să aibă loc cercetările canonice de către adunarea episcopilor; dar din pricina dificultăților și a lipsurilor pentru călătorie a celor ce se adună la sinod, cuvioșii părinți ai sinodului al VI-lea (can. 8) au hotărît ca sinodul să se țină numaidecît și cu orice chip odată pe an, și cele defectuoase să se îndrepte. Deci acest canon reînnoim și noi; iar de s-ar găsi vreun dregător care oprește aceasta să se afurisească. Iar dacă vreunul dintre mitropoliți nu ar purta grijă a se face aceasta afară de nevoie, sau de silă, sau de vreo pricină binecuvîntată, să fie supus pedepselor canonice. Și ținîndu-se sinodul pentru chestiuni canonice și evanghelice, se cuvine ca episcopii adunați să fie cu grijă și cu băgare de seamă spre a se păzi dumnezeieștile și de viață făcătoarele porunci ale lui Dumnezeu».

Aceeași veche rînduială o cunosc și o statornicesc ca bună și părinții de la sinodul de la Antiohia, precizînd în canonul 20 cînd să se țină sinodul, și anume se spune în canon: «Pentru trebuințele bisericești și pentru dezlegarea pricinilor controversate, s-a hotărît că este bine să se țină în fiecare eparhie de două ori pe an sinoadele episcopilor: întîi adică după a treia săptămînă a sărbătorii Paștelor, astfel ca în a patra săptămînă a Cincizecimii să se încheie sinodul, cel din capitală (mitropolitul) înștiințînd pe episcopii eparhioți; iar sinodul al doilea să se țină la idele lui octombrie ca la aceste sinoade să vină presbiterii și diaconii, și toți celor ce li se pare că sînt nedreptățiți și de la Sinod să dobîndească judecată. Însă să nu poată oarecari de sine să țină sinodul, fără aceia, cărora li s-au încredințat mitropoliile».

Părinții din Cartagina repetă și întăresc și ei aceeași rînduială veche, dispunînd ca «în toate eparhiile, mitropoliții să se întrunească în fiecare an la sinod», precizînd ca la acest sinod «să se întărească, po-

trivit celor hotărîte la Niceea», obligativitatea convocării sinodului în fiecare an pentru pricinile bisericești importante, la care sinod toți cei ce țin primele scaune ale eparhiilor să trimită, din sinoadele lor «episcopi reprezentanți pe doi sau și pe cîți vor alege, pentru ca sinodul întrunit să poată avea deplină autoritate» (can. 18 Cart.), și precizînd că «ziua sinodului să fie aceeași care s-a hotărît la sinodul din Iponia, adică cea dinainte de ziua a zecea a calendelor lui octombrie» (Can. 73 Cart.).

Părinții de la Laodiceea, mergînd mai departe stabilesc și anumite principii de comportare în timpul dezbaterilor problemelor la sinod, arătînd că: nu se cuvine ca episcopii, chemați fiind la sinod să bîrfească, ci să meargă și să învețe, sau să se învețe pentru îndreptarea Bisericii și a celorlalți.

În afară de normele canonice cuprinse în textele menționate mai există însă și norme canonice consacrate prin obicei, în legătură cu convocarea, întrunirea, alcătuirea, desfășurarea lucrărilor și ducerea la îndeplinire a hotărîrilor unor sinoade și încă tocmai a celor mai importante dintre toate, adică a sinoadelor ecumenice. Tot prin obicei s-au consacrat și normele canonice privitoare la întreaga lucrare care se desfășoară pentru întrunirea sinoadelor mixte și prin aceste sinoade. Mai precis se poate spune că pe cale de obicei s-au consacrat normele canonice privitoare la unele sinoade superioare celor strict ierarhice, la altele de același nivel sau de aceeași importanță și la altele inferioare celor strict clericale.

Toate normele acestea canonice, fie cele din codul canonic, fie cele create prin obicei, sînt aplicate în viața Bisericii la diverse niveluri de către însăși sinoadele de nivel corespunzător și de către ierarhii, în competența cărora intră actele de natura celor amintite.

*

— Din timpul Sf. Apostoli și pînă azi, unele dintre cele mai importante acte de administrație instituțională în Biserică au fost și au rămas *actele de alegere și de instituire în funcțiune a slujitorilor Bisericii* de toate treptele, adică a clerului propriu-zis și a slujitorilor auxiliari. Alegerea și instituirea clerului, ca și a celorlalți slujitori bisericești, s-a făcut totdeauna după rînduieli corespunzătoare naturii și lucrării Bisericii, în cuprinsul căreia toate trebuiesc săvîrșite în spiritul înțelegerii și al colaborării frățești, pe care o impune dragostea creștină și lucrarea harului în viața acelora care constituie obștea Bisericii. Întrucît fiecare este deplin liber să facă sau să nu facă parte din această obște, nimic nu i se poate impune cu de-a sila sau prin vreo constrîngere, căreia să nu i se poată împotrivi. Ca urmare nici slujitorii Bisericii de orice fel nu au fost și nu sînt impuși credincioșilor ci sînt destinați după rînduieli care angajează, fie înțelegerea prealabilă a tuturor membrilor obștiilor sau unităților bisericești, fie consimțămîntul acestora exprimat într-o formă sau alta.

În acest spirit, desígnarea tuturor slujitorilor Bisericii, s-a făcut în Biserică prin voința liber exprimată a membrilor Bisericii, fie că era vorba de episcopi fie că era vorba de presbiteri, de diaconi, de ipodiaconi și de alți slujitori.

În genere, cu prilejul alegerii și instituirii în funcțiune a membrilor clerului se săvîrșeau patru feluri de acte și anume :

— alegerea propriu-zisă prin voința întregului corp al credincioșilor și slujitorilor dintr-o localitate sau dintr-o unitate mai mare ;

— examinarea sau verificarea celui ales sau celor aleși, adică așa-zisa cercetare canonică spre a se vedea dacă corespunde sau nu slujirii pentru care a fost ales ;

— hirotonia în treapta pentru care s-a făcut alegerea și la urmă,

— introducerea în funcțiune.

Fără a fi întotdeauna separate unele de altele, toate actele acestea pentru instituirea în funcțiune a unui cleric se săvîrșesc într-o formă sau alta pînă astăzi, marcîndu-se deosebirea dintre ele mai ales în legătură cu instituirea în treptele episcopale, în cadrul cărora s-a mai adăugat așa-zisa investitură.

Toate actele care trebuiesc săvîrșite în vederea instituirii în funcțiune a clerului, ca și a unora dintre slujitorii auxiliari ai Bisericii, sînt acte de administrație instituțională, pe care le săvîrșesc în cazul treptelor episcopale, diversele tipuri de sinoade, împreună cu întîistătătorii marilor unități bisericești, iar în cazul altor clerici, numai ierarhii competenți.

Cele mai importante norme privitoare la instituirea clerului sînt cuprinse în textele sfintelor canoane, iar altele sînt consacrate în obiceiul general al Bisericii, ori și numai prin obiceiuri locale.

Dintre canoanele care se ocupă în special de instituirea clerului amintim următoarele : prin can. 33 VI ecumenic se dispune că, poate fi cleric orice creștin vrednic, fără a se avea în vedere neamul din care se trage. Astfel, în cler poate fi primit : cel vătămat la ochi, sau rănit la picioare (can. 77 ap.) ; cel ce a fost în mod forțat castrat de alții sau dacă s-a născut famen (can. 21 ap.) ; cel născut din flori, sau din căsătoria a doua sau a treia (8 Nichifor Mărturisitorul) ; nu poate fi cleric : cel ce s-a căsătorit de două ori după botez, sau care a avut concubină (17 ap. ; 3, VI ec. ; 12, Vasile cel Mare) ; cel ce s-a căsătorit cu o văduvă sau divorțată sau desfrînată (18 ap. ; 3, VI ec.) ; cel ce a fost căsătorit cu două surori sau cu nepoată de soră (can. 19 ap. ; 5, Teofil al Alexandriei) ; cel ce s-a mutilat (22 ap. ; I ec.); cel ce este dovedit că a desfrînat, sau a săvîrșit adulter (can. 61 ap. ; 9 Neoc. ; 7 Teofil al Alexandriei ; 7, 36 Nichifor Mărturisitorul) ; cel ce este surd sau orb (can. 78 ap.) ; cel ce are demon (79 ap.) ; cel ce e botezat de curînd (80 ap. ; 2, I ec. ; 10 Sard. ; 3 Laod.) ; cel ce a fost botezat pe patul de boală (12 Neoc.) ; cel ce s-a lepădat de credință fără să fi fost forțat (3 Atanasie cel Mare); cel ce are în familie membrii eterodocși (can. 36 Cart.) ; acela a cărui soție a comis un adulter (8 Neoc. ;28 I. Ajunătorul) ; cel ce în copilărie a fost pîngărit de cineva (can. 30 I. Ajunătorul) ; cel ce a furat bunuri publice (can. 43, I. Ajunătorul) ; nimeni nu poate fi primit în cler fără a i se examina conduita sa religioasă și morală (can. 9, I ec. ; 89 Vasile cel Mare ; 4 Ciril Alexandrinul) ; nimeni nu poate fi primit în cler fără destinația specială (can. 6, IV ec.) ; alegerea clericilor se face de cler și credincioși (6 Sard. ; 50 Cart. ; 89 Vasile cel Mare ; 7 Teofil Alexandrinul) ; la alegere se face ispitirea canonică (can. 2 ap.). Clerul să știe pravilele și la mutare și la purtare (can. 15 ap. ; 2, I ec. ; 17, VI ec.) ; orice cleric să fie sub jurisdicția unui episcop (can. 15, 16, I ec. ; 6, 8, 10, IV ec.), și obligația de a fi verificați cei ce dintre eretici vor să devină clerici (can. 8, I ec. ; 7, II ec. ; 95, VI ec. ; 7 Laod. ; 1, 47, Vasile cel Mare ; 12, Teofil Alexandrinul).

Cît despre obicei, acesta consacră alegerea tuturor treptelor clerului prin colaborarea pe o scară mai largă sau mai restrînsă a tuturor membrelor diverselor unități bisericești la alegerea sau desemnarea persoanelor apte să îndeplinească slujirea preoțească la diferitele nivele și grade clericale.

În Biserica noastră, rînduielile privitoare la instituirea clerului sînt cuprinse în următoarele norme care fac obiectul capitolului II «Recrutarea personalului bisericesc», secția «Numirea clerului din parohii și alegerea clerului superior» din «Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române» art. 119—132 și a «Regulamentului pentru numirea și transferarea clerului din parohii».

Principalele norme prevăzute de aceste legi prevăd următoarele : Cîntăreții bisericești se recrutează dintre absolvenții școlilor de cîntăreți bisericești și se numesc sau se confirmă, în caz de alegere, de episcop, la propunerea consiliului eparhial. Diaconii și preoții slujitori se recrutează dintre doctorii sau licențiații în teologie, precum și dintre absolvenții seminariilor teologice, care au depus examenul de capacitate, la propunerea adunării parohiale, în cazul cînd chiriarhul va cere. Pentru a putea fi numiți trebuie să fie majori, cetățeni români și să întrunească condițiile canonice. Numirea se face în funcție de categoria parohiei și de nivelul pregătirii candidatului. Numirile în posturi se fac cu titlu provizoriu.

Episcopii și mitropoliții se aleg dintre doctorii sau licențiații în teologie, mitropoliți, episcopi, arhierei, monahi sau preoți din categoria întîia, văduvi prin deces, care sînt cetățeni români, îndeplinesc condițiile canonice și sînt bine pregătiți pentru această treaptă. Patriarhul se alege dintre episcopii, arhiepiscopii sau mitropoliții în funcțiune. Episcopii, mitropoliții și patriarhul se aleg prin vot secret de un colegiu electoral constituit din membrii Adunării Naționale Bisericești și cei ai adunării eparhiale ai eparhiei vacante — membrii de drept —, după procedura stabilită prin articolele 130—132 din Statut.

Examinarea canonică a celor aleși se face de Sfîntul Sinod.

Înscăunarea și instalarea se fac potrivit datinilor Bisericii, de către autoritatea superioară bisericească. Înveșmîntarea cu insignele slujirii la care este chemat cel ales într-o funcție sau cu insignele dregătoriei de episcop (cruce, cîrje, camilafcă), de mitropolit, de arhiepiscop, exarh sau patriarh, se face în urma confirmării în funcțiune a celui ales de către autoritatea de stat și a semnării gramatei emisă de autoritatea bisericească superioară competentă.

Norme asemănătoare cuprind și legiuirile în vigoare ale celorlalte Biserici Ortodoxe, cu unele deosebiri impuse de tradițiile locale sau de condițiile deosebite în care acestea trebuie să-și desfășoare activitatea.

În Biserica din Apus, investirea chiriarhilor a constituit — la un moment dat —, în trecut, un prilej de grave neînțelegeri între autoritatea superioară bisericească și autoritatea de stat, din pricină că ierarhii deveniseră nu numai dregători cu atribuții bisericești, ci și dregători cu atribuții civile și politice, în calitatea lor de seniori feudali, cu drepturi și indatoriri egale și uneori superioare acelora ale baronilor și principilor din orînduirea feudală.

*

— În ordinea importanței urmează *actele de creare a așezămintelor*, a școlilor teologice precum și a mînăstirilor (inclusiv a celor stavropighii). Toate actele prin care se creează acestea sînt acte de administrație bisericească instituțională. Principalele norme prin care se reglementează săvîrșirea actelor de acest fel sînt cuprinse într-o seamă de canoane, în unele rînduieli cu caracter cutumiar, precum și în legiuirile mai noi, privitoare la organizarea și conducerea Bisericilor locale.

În legătură cu întemeierea mînăstirilor sfintele canoane prevăd că nimeni nu poate întemeia mînăstire fără binecuvîntarea episcopului competent (can. 4 IV; 17 VII; 1 I-II); că mînăstirile stau sub stricta supraveghere a episcopului eparhiot (can. 4.8.IV); și că episcopul care zidește mînăstire în paguba episcopiei să fie supus certării cuvenite (can. 7 I-II).

În strînsă legătură cu actele de acest fel, mai sînt de amintit, ca acte de administrație bisericească instituțională, și acelea privitoare la zidirea bisericilor sau locașurilor de cult de orice fel, prevederi legale care trebuiesc cunoscute și observate, în cazul construirii locașurilor de cult. În privința acestora, în canoane se cuprind următoarele norme principale:

Bisericile să se tîrnosească numai avînd sfinte moaște (Can. 31, ap.; Can. 4, Sin. IV ec.; Can. 31, Sin. VI ec.; Can. 7, Sin. VII ec.; Can. 5, Sin. Antioh.; Can. 83, Sin. Cart.). Părinții de la sinodul VII ecumenic dispun ca în «toate bisericile care s-au consacrat fără sfinte moaște ale mucenicilor, să se pună moaște într-însele odată cu obișnuita rugăciune. Iar cel ce va consacra vreo biserică fără de sfintele moaște să se caterisească, ca unul care a călcat tradiția bisericească». La fel s-a stabilit că prezbiterul poate sfinți temelia bisericii (Can. 31, ap.; Can. 18, Sin IV ec.; Can. 31, Sin. VI ec.; Can. 31, Nichifor Mărturisitorul). S-a interzis apoi ca în biserică sau în curtea bisericii să se facă ospătărie, iar cel ce va face acest lucru să fie afurisit(Can. 74, 76, Sin. VI ec.; Can. 28, Sin. Laod.; Can. 42, Sin. Cart). Se precizează că nu trebuie să se facă agape și ospețe, nici să se locuiască (Can. 73 ap.; Can. 74, 76, 97, Sin. VI ec.), nici să se bage animale în biserică sau în curtea bisericii (Can. 88, Sin. VI ec.). Se oprește negoțul în curtea bisericii (Can. 73, ap.; Can. 74, Sin. VI ec.). Bisericile pîngărite de eretici să fie luate în folosință de ortodocși numai după ce s-a făcut aici rugăciunea cuvenită (Sf. Teodor Studitul, **Răspuns la întrebarea a patra**).

— O altă categorie însemnată de *acte* de administrație bisericească instituțională o formează aceea *privitoare la crearea și organizarea instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii*. Întreaga activitate

care se desfășoară de către instanțele de judecată ale Bisericii are un pronunțat caracter de administrație instituțională, pentru că prin această activitate se stabilește și se împarte în permanență dreptatea, care constituie unul dintre pilonii așezămintelor obștești, ale Bisericii și un mijloc auxiliar de cea mai mare importanță pentru întreaga lucrare a Bisericii. Pe calea stabilirii și împărțirii dreptății se asigură sfințenia și respectul legii și se oficiază slujirea în serviciul misiunii mîntuitoare a Bisericii. Cele mai importante dintre acestea sînt cuprinse în vechile rînduieli ale canoanelor care arată cum se instituie instanțele de judecată și în ce chip se organizează acestea pe scara unei anumite ierarhii. Astfel de norme se cuprind în canoanele care arată cum se procedează la instituirea instanțelor privind judecarea diferitelor categorii de clerici, și anume dispunînd ca episcopul să se judece de către 12 episcopi, presbiterul de 7 episcopi, iar diaconul de 4 episcopi (I Can. 74 ap.; Can. 5, Sin. I ec.; Can. 9, Sin. IV ec.; Can. 20, Sin. Antioh.; Can. 2, 12, 14, Sin. Cart.). În mod deosebit părinții de la sinodul din Cartagina s-au ocupat de instituirea instanțelor pentru judecarea episcopilor africani și a celor apuseni (Can. 8, 10, 12, 19, 23, 28, 105, Sin. Cart.). În alte canoane se arată atribuțiile avocaților sau apărătorilor bisericești și modul de chemare a episcopilor în judecată (Can. 2, 23, IV, ec.; 75, 93, 97 Cart.). Se interzice cu desăvîrșire ca episcopul să judece pricina în care el este implicat (can. 74 ap.; 6 II ec.; 9 IV, ec.). Se arată apoi, forurile de judecată care nu pot fi decît sinoadele, și se dispune ca episcopul să fie judecat de sinod chiar și în lipsă, dacă nu vrea să se prezinte (can. 74 ap.; 6. II. ec.), iar clericul care refuză să se supună forurilor de judecată bisericească să se caterisească (can. 15. 104 Cart.).

Normele din această categorie cu privire la instanțele de judecată din cadrul Bisericii noastre sînt cuprinse în Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române și în Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată.

În categoria actelor de administrație bisericească instituțională intră și *actele de constituire a organelor administrației economice*, a căror funcționare sau a căror activitate formează un sector aparte al administrației bisericești, acela al administrației economice propriu-zise. Aceasta este însă determinată de modul în care sînt constituite organele sau așezămintele din sectorul economic, precum și de destinația care li se dă acestora, prin actele de creare și de organizare a lor.

Dar în afară de actele de creare sau de constituire a tuturor elementelor organismului bisericesc pe care le-am enumerat pînă aci, de administrație bisericească instituțională mai ține și *punerea în funcțiune* a acestora pe calea luării de hotărîri cunoscute sub diverse denumiri ca: decizii, regulamente, instrucțiuni etc., prin care — pe de o parte — se determină natura și volumul activității tuturor elementelor create, prin actele de administrație instituțională menționate, iar — pe de altă parte — se pun în mișcare sau în funcțiune toate aceste elemente, precizîndu-se și în ce împrejurări sau în ce condiții trebuie săvîrșite anumite lucrări de administrație curentă.

O categorie aparte a actelor bisericeşti de administraţie instituţională o formează şi aşa zisele *dispense*, adică actele prin care se ridică obligativitatea legilor în anumite cazuri, privind vîrsta matrimonială, gradele de înrudire dintre cei ce vor să se căsătorească, timpul oprit pentru a face nuntă, administrarea Sfintelor Taine a Botezului şi a Cununiei în afara bisericii, ş.a.

Prin toate aceste acte de administraţie bisericească instituţională, în Biserică se îndeplineşte funcţiunea sau lucrarea executivă, adică activitatea de aducere la îndeplinire a imperativelor legii.

b) Actele de administraţie canonică. *Modul de dobîndire şi înstrăinare a bunurilor.* Pe lîngă mijloacele sale specifice de natură strict religioasă şi morală şi pe lîngă mijloacele juridice proprii sau însuşite din viaţa profană, Biserica mai foloseşte — pentru lucrarea pe care o desfăşoară în lume — şi mijloacele de natură materială sau economică. Folosirea acestora pare la prima vedere lucrul cel mai străin de natura şi de misiunea Bisericii. În realitate însă lucrurile nu stau astfel, pentru că înainte de a ţine de natura şi de misiunea Bisericii sau înainte de a fi puse în slujba misiunii Bisericii, mijloacele materiale sau economice ţin de natura omului, constituind un element sau un factor inevitabil, de care nu se poate dispensa nimeni, fără a se dispensa în acelaşi timp şi de viaţă. Aceste mijloace sînt principalele elemente prin care se asigură păstrarea şi perpetuarea vieţii, aşa încît rostul sau misiunea lor este de o importanţă fără seamăn, atît pentru viaţa indivizilor, cît şi pentru viaţa colectivităţilor sau a grupurilor de oameni, indiferent în ce scop ar fi constituite acestea, deci inclusiv în cazul cînd ele sînt constituite în scop religios, cum este cazul celor ce aparţin şi sînt folosite de Biserică.

Ţinînd seama de faptul că aceste mijloace au o destinaţie şi un rost atît de important pentru viaţa omenească, oamenii au năzuit întotdeauna şi năzuiesc să-şi asigure posesiunea lor, spre a le folosi în conformitate cu destinaţia lor naturală. Această năzuinţă nu poate fi nici extirpată sau îndăturată din viaţa indivizilor şi a colectivităţilor şi nici nu poate fi osîndită sau socotită ca o năzuinţă păcătoasă, ori ca o năzuinţă profană ce ar fi în contradicţie cu lucrarea religioasă sau cu năzuinţa credincioşilor de a dobîndi bunurile superioare care să le asigure mîntuirea, ori cu năzuinţa Bisericii de a facilita şi de a înfăptui mîntuirea credincioşilor. Căci năzuinţa spre alte bunuri sau valori superioare şi inclusiv năzuinţa şi strădania pentru dobîndirea mîntuirii nu pot fi imaginate în nici un chip altfel decît dacă purtătorii acestor năzuinţe, care se străduiesc să le vadă înfăptuite, viază în condiţiile comune ale existenţei umane, care nu poate fi asigurată decît prin mijloace economice. Cei ce renunţă la folosirea acestor mijloace, renunţă la viaţa şi deci la orice năzuinţă sau lucrare care presupune viaţa.

Lucrurile stau astfel, atît cu indivizii, cît şi cu colectivităţile umane. Fiecare din aceste forme de existenţă se menţine şi se propagă prin folosirea mijloacelor materiale şi fiecare din acestea, folosind mijloacele respective, urmăreşte să realizeze ţeluri deosebite, proporţionale cu posibilităţile de care dispune fiecare. Şi este evident că indivizii au mai

puţine trebuinţe de mijloace economice decît grupurile de oameni, şi că deopotrivă, scopurile în care le folosesc cei dintîi sînt mai mici şi mai puţin importante decît acelea în care le folosesc grupurile. Ca urmare, este uşor de înţeles că raportul dintre poziţia şi importanţa indivizilor faţă de grupurile de oameni sau faţă de societate, determină în mod natural şi raportul dintre cuantumul de bunuri sau de mijloace economice care li se cuvin, în mod atît de natural — pe de o parte — indivizilor, iar — pe de altă parte — grupurilor sau societăţilor.

Totalitatea mijloacelor economice, adică a mijloacelor materiale de orice natură, pe care le folosesc indivizii sau grupurile de oameni pentru a-şi asigura viaţa şi spre a-şi înfăptui năzuinţele lor fireşti, legitime de orice natură, formează bunurile economice, prin noţiunea de bun economic înţelegîndu-se orice mijloc material apt sau în stare să satisfacă o trebuinţă naturală sau o trebuinţă legitimă a indivizilor sau a grupurilor sociale.

Atunci însă cînd bunurile economice ajung în stăpînirea indivizilor sau a grupurilor sociale, ele dobîndesc nu numai o poziţie, un rost şi o calificare aparte, prin destinaţia care li se dă, ci şi un nume deosebit, pe acela de averi, cuvînt ce vine de la «habere» = a avea, adică a avea în sensul de a stăpîni şi de a dispune de un bun.

Cîtă vreme, atît în viaţa comună cît şi în cea religioasă, deci inclusiv în aceea a Bisericii, indivizii şi grupurile sociale folosesc mijloacele economice numai în vederea îndeplinirii unor anumite năzuinţe pentru satisfacerea unor trebuinţe fireşti sau normale, fără a le transforma pe acestea în avere, ele n-au constituit şi nu pot să constituie mijloace neadecvate oricărui ţel sau oricărui scop legitim pe care îl pot urmări oamenii. Cînd aceste mijloace încetează de a fi folosite numai ca instrumente şi se transformă în scop sau în scopuri pe care le-ar urmări indivizii sau grupurile sociale, ele pot ajunge în contradicţie cu ţelurile vieţuirii individuale sau a grupurilor sociale, fie că aceste ţeluri sînt comune sau profane, fie că ele sînt de natură religioasă.

În acest caz, adică atunci cînd bunurile sau mijloacele economice devin pentru Biserică un scop în sine şi încetează de a mai fi văzute şi folosite ca simple mijloace sau instrumente pentru înfăptuirea scopului religios specific, atunci ele ajung în contradicţie cu natura şi cu misiunea Bisericii, subminează şi prejudiciază în mod grav lucrarea Bisericii, provocînd chiar denaturarea vieţii şi lucrării Bisericii.

Întrucît în decursul istoriei n-au lipsit astfel de alunecări şi de denaturări, în diverse părţi ale Bisericii a apărut tendinţa de agonisire nelimitată a bunurilor economice şi de sprijinire din partea unor exponenţi ai Bisericii a aşa zisei proprietăţi nelimitate, fie că era vorba de proprietatea, adică de averea indivizilor, fie că era vorba de proprietatea colectivităţilor sau a grupurilor de oameni. De asemenea s-a ajuns ca uneori să fie susţinută teza proprietăţii individuale nelimitate, căreia i s-a încercat a i se creia suporturi din aşa zisul drept divin sau drept natural, prin care s-a tins a se opune — în mod nejustificat — proprietatea individuală celei colective sau sociale, pretinzîndu-se că aceasta din urmă nu are în sprijinul ei temeiuri de drept divin sau de drept natural, pe care le-ar avea în mod exclusiv proprietatea individuală.

Se înțelege că asemenea încercări nu sînt decît exagerări, denaturări și deformări sau pretenții deșarte, întrucît ceea ce determină atît dreptul de proprietate, cît și extensiunea sau cuantumul acestuia, este realitatea concretă a vieții omenești, care se prezintă sub două înfățișări în mod egal naturale și legitime, și anume sub aceea individuală și sub aceea socială, colectivă sau de grup. Acestea existînd în virtutea acelorași legi naturale, se înțelege că fiecare are în aceste legi un temei suficient care să-i legitimeze dreptul de a deține cu titlul de proprietate mijloacele economice trebuitoare păstrării și propagării vieții, precum și realizării țelurilor pe care le poate urmări una sau alta dintre formele respective de viață omenească. Dar tot atît de ușor este de înțeles și faptul că trebuințele indivizilor sînt mai puține în mod firesc decît trebuințele colectivităților și de aceea, în virtutea acestui raport pe care îl stabilesc tot legile naturii, indivizii sînt îndreptățiți să dețină cantități mai mici de mijloace economice cu titlul de proprietate, decît sînt acelea, incomparabile mai mari, la a căror deținere sînt îndreptățite grupurile sau colectivitățile. Monahilor, care au depus votul sărăciei de bună voie, nu le este permis să aibă averea lor proprie (Can. 6, I-II).

Cum însă chestiunea aceasta a deținerii cu diverse titluri și a folosirii mijloacelor economice de către indivizi sau de către grupurile sociale a provocat multe neînțelegeri grave între oameni, a trebuit să se vină cu legi numeroase și amănunțite, care să reglementeze, atît dreptul de a ține mijloacele economice cu diverse titluri, cît și pe acelea de a le folosi și, astfel, s-a născut o întreagă legislație privitoare la bunurile economice și la proprietatea individuală ca și la cea socială sau colectivă. Inevitabil această legislație a trebuit să determine în amănunt și așa zisa activitate economică pe măsura dezvoltării posibilităților de a o desfășura prin diverse categorii de acte privind agonisirea mijloacelor economice, chivernisirea sau întrebuințarea acestora, înstrăinarea lor, schimbarea lor etc.

Cînd a început a se organiza Biserica, în Statul roman existau numeroase legi prin care se reglementa viața economică și relațiile de proprietate ale indivizilor și ale grupurilor sociale. Biserica a trebuit să țină seama de aceste legi și a început să le aplice în cadrul vieții sale, adaptîndu-le, amplificîndu-le, modificîndu-le și creînd chiar unele norme proprii prin care se reglementau relațiile economice aparte, care apăruseră în viața Bisericii.

Oglindite în diverse canoane și în unele legiuiri de stat romano-bizantine cu aplicare la viața Bisericii, aceste rînduieli referitoare la mijloacele economice pe care le deținea și le folosea Biserica, s-au dezvoltat cu timpul într-un adevărat sistem de legislație pentru chivernisirea bunurilor economice pe care Biserica trebuie să le folosească în mod inevitabil.

Principalele acte de această natură, de care se ocupă legiuirile respective sînt:

— Acte de dobîndire sau de agonisire a bunurilor Bisericii;

— Acte de evidență sau de inventariere a acestor bunuri;

— Acte de administrare, adică de păstrare, de îngrijire, de întreținere și de folosire a bunurilor economice, precum și acte de stabilire sau de schimbare a destinației acestor bunuri;

— Acte de stabilire a organelor de administrare, sau de chivernisire a acestor bunuri;

— Acte de stabilire a subiectului dreptului de proprietate a bunurilor sau averilor bisericești;

— Acte de înstrăinare a bunurilor bisericești.

Așa cum se reflectă din legislația și din practica Bisericii, diversele bunuri pe care le folosește Biserica în lucrarea sa sînt împărțite — în mod obișnuit — în două categorii și anume: a) în bunuri sacre și b) în bunuri comune, prin cele sacre înțelegîndu-se bunurile afectate cultului, iar prin cele comune, bunurile cu destinație auxiliară, pentru întreținerea cultului, a slujitorilor și a acțiunilor de orice fel, pe care le întreprinde Biserica, în acord cu misiunea sa.

Mai există însă și o altă împărțire mai justă, în trei categorii și anume: a) în bunuri sfinte, sau bunuri sacre, b) în bunuri religioase și c) în bunuri comune.

Mai corespunzătoare se pare însă împărțirea: a) în bunuri sfinte, care se folosesc la săvîrșirea sfintelor Taine, b) în bunuri sfințite, care se folosesc la săvîrșirea ierurgiilor și în genere a ceremoniilor neîmpreunate cu administrarea Sfintelor Taine; c) în bunuri religiose, care sînt folosite pentru întreținerea cultului și a slujitorilor, precum și a altor lucrări bisericești adecvate, și d) în bunuri comune, care au numai indirect o destinație religioasă.

*

Pentru dobîndirea, achiziționarea sau agonisirea bunurilor care intră în categoria mijloacelor economice de care se folosește Biserica, legislația și practica vieții bisericești consacră următoarele feluri de acte: donația, cumpărarea, schimbarea, moștenirea și închinarea.

Donația este de două feluri:

— donația simplă, fără condiții, adică fără ca donatorul să-și rezerve sieși vreun drept în legătură cu donația făcută, sau să pretindă a i se asigura vreun drept oarecare de acest fel. Această donație poate fi făcută de persoane particulare sau de indivizi sau de grupuri de persoane, ori chiar de instituții sau așezăminte;

— donația ctitoricească, o donație prin care cel ce o făcea, își rezerva sieși anumite drepturi în legătură cu chivernisirea bunului donat și pretindea să-i fie asigurate aceste drepturi de către autoritatea bisericească, precum și să i se mai confere și o seamă de drepturi onorifice.

În cazul donației simple, donatorilor li se asigura numai o recunoștință și o cinstire deosebită prin pomenirea lor continuă între donatorii și binefăcătorii Bisericii. În cazul donației ctitoricești însă s-a venit — în trecut — cu o sumă de norme canonice (can. 1, I—II; can. 4, 8, 24, IV; 48, VI; 12, 13, 14, 17, VII; Sfîntul Atanasie, I, 88; II, 555; vezi și tipicele monahale) și legale (Nov. 123, 18, an. 546, CJC), prin care s-a creat

o adevărată instituţie juridică a ctitoratului, prin care se arătau drepturile şi îndatoririle ctitorilor, precum şi acelea ale unităţilor bisericeşti, în proprietatea cărora treceau bunurile donate de ctitori.

Cuvîntul ctitor vine din greceşte şi înseamnează ziditor. El a intrat în terminologia canonică datorită faptului că cei dintîi donatori din această categorie zideau biserici (locaşuri de cult), sau alte aşezăminte pe care le donau Bisericii sau făceau donaţii de clădiri ridicate de ei, mai demult.

Principalele norme care reglementau, în trecut, drepturile şi îndatoririle ctitorilor erau următoarele: — ctitorul dona cu titlul gratuit bunul care trecea în proprietatea bisericii indicată de ctitor; — ctitorul îşi lua asupra sa îndatorirea neretribuită de a supraveghea şi de a îndruma administrarea ctitoriei; — ctitorul dobîndea o cinstire deosebită care se consemnează prin: pomenirea între ctitori la sfintele slujbe şi şederea în biserică la un loc de frunte, uneori în scaun sau în strana specială; — ctitorul dobîndea dreptul de a recomanda pe economul sau administratorul ctitoriei, pentru a fi confirmat în această calitate de către autoritatea bisericească, precum şi dreptul de a se opune numirii, de către alţii, a economului ctitoriei sale, fără consimţămîntul său; — ctitorul dobîndea dreptul de a prezenta autorităţii bisericeşti pe slujitorii destinaţi pentru ctitorie, în cazul cînd aceasta era o biserică, precum şi pe stareţi în cazul că ctitoria sa era o mînăstire, de asemenea şi dreptul de a se opune numirii acestora.

În prezent această instituţie este căzută în desuetudine.

În diverse timpuri, atît donaţiile simple cît şi cele ctitoriceşti nu au putut fi acceptate de Biserică decît pe baza unei autorizaţii date de către autoritatea de stat şi în genere întotdeauna cu ştirea şi cu aprobarea autorităţii bisericeşti superioare.

Cumpărarea — Dobîndirea bunurilor care intră în patrimoniul Bisericii pin cumpărare se face după regulile existente în fiecare stat, privitoare la circulaţia bunurilor şi mai precis privitoare la vînzări şi cumpărări. Ca şi în cazul acceptării donaţiilor, în unele cazuri, pentru a se putea cumpăra anumite bunuri (de obicei bunurile imobile) de către unităţile bisericeşti sau chiar de către unii slujitori, sînt necesare, nu numai încuviinţării sau autorzaţii din partea autorităţii bisericeşti superioare, ci şi din partea autorităţii de stat.

Schimbul. — Nu arareori unităţile bisericeşti sau chiar unele aşezăminte ori instituţii bisericeşti au dobîndit şi pot dobîndi anumite bunuri pe calea schimbului bunurilor pe care le au, cu alte bunuri care aparţin fie particularilor, fie societăţilor, instituţiilor sau chiar şi Statului. Se înţelege că şi în cazul schimbului de bunuri, Biserica a fost ţinută să obţină în prealabil, în vederea efectuării unor astfel de tranzacţii, aprobarea din partea autorităţii superioare proprii, iar uneori şi din partea autorităţii de stat competente.

În cazul tranzacţiilor de schimb în Biserica Ortodoxă Română se face distincţie între bunuri comune care pot fi schimbate şi între bunuri sacre şi preţioase, asimilate celor sacre, care nu pot fi schimbate (art. 29 RAB).

Legatul Testamentar. — Un mijloc mult mai obişnuit pentru dobîndirea bunurilor bisericeşti, în trecut şi îndeosebi la începuturile creştinismului, l-a constituit legatul testamentar instituit pe seama unei biserici sau legămîntul, prin care testatorul punea la dispoziţia unei biserici, după moartea sa, un bun cu o destinaţie specială (ex. un imobil pentru a servi ca locaş de cult, ş.a.) cu respectarea legilor (Basil. V, 1, 1; Sint. At. I, 100). În Biserica veche, unii credincioşi întocmeau testamente pentru scopuri pioase prin care instituiau legate (legata ad pias causa) pe seama Bisericii, fără a indica precis biserica sau aşezămîntul bisericesc, căruia îi destinau bunurile respective, ci foloseau formule neprecise, ca de ex.: instituie moştenitori sau legatari universali, etc., pe Dumnezeu, pe Hristos, Duhul Sfînt, pe îngeri, pe săraci, Biserica în general, etc. În asemenea cazuri, potrivit legilor Statului de atunci (Nov. 131, c. 9; Basil. V, 3, 10), bunurile respective erau atribuite mai întîi instituţiilor de binefacere ale Bisericii, care erau sau se găseau mai aproape de locul unde a domiciliat decedatul, apoi bisericilor celor mai apropiate sau bisericilor a căror hram coincidea cu numele îngerilor sau sfinţilor cărora li se lăsau moştenirile în cauză, iar în lipsa acestora, mînăstirilor celor mai apropiate sau chiar episcopiilor, mitropoliilor, ori altor instituţii sau aşezăminte bisericeşti.

Pe baza moştenirii «ab intestato», Biserica — în trecut — şi-a asigurat şi trecerea în proprietatea ei a bunurilor care au constituit averea episcopilor, a preoţilor şi a diaconilor, precum şi a călugărilor.

În cazul episcopilor, aceştia iniţial nu erau obligaţi să lase întreaga lor avere Bisericii, ci o parte o puteau lăsa rudelor (can. 40 ap.; 22 IV). Acest drept s-a restrîns apoi cu timpul numai la bunurile sau la averea pe care o aveau la alegerea în treapta episcopală, iar mai tîrziu s-a statornicit rînduiala care-i obliga să lase întreaga lor avere Bisericii, adică episcopiei pe care au păstorit-o. Această normă s-a impus mai întîi pentru averea pe care o agoniseau în timpul păstoririi sau slujirii Bisericii, iar apoi după ce episcopii erau aleşi tot mai des dintre monahi sau obligaţi să devină monahi, ea s-a extins şi asupra restului averii personale a episcopului, indiferent de timpul şi de modul provenienţei ei.

În Biserica Ortodoxă Română, în baza vechilor rînduieli canonice (can. 24 Ant.; 22, IV; Sint. At. II, 268—269), eparhiile au dreptul de moştenire zis prin «vocaţie», asupra întregii averi succesorale a ierarhilor lor şi se socotesc succesoare rezervatare a 1/2 din această avere, în cazul în care vin în concurs cu succesorii sesinari sau testamentari. Biblioteca ierarhilor, precum şi toate odăjdiile şi obiectele de cult ale acestora nu intră în masa succesorală şi se dobîndesc de drept de către eparhie (art. 194—195, St.).

Şi în privinţa moştenirii preoţilor şi diaconilor a existat — în trecut — rînduiala prevăzută de can. 32 Cart., ca toate bunurile agonisite de aceştia în timpul cît se aflau în slujba Bisericii să rămînă acelei biserici la care au slujit. Această rînduială însă a căzut în desuetudine.

Cu privire la călugări, s-a stabilit din timpuri vechi şi a rămas pînă astăzi rînduiala că ei trebuie să lase toate bunurile lor mînăstirii în care vieţuiesc (can. 6, I—II).

În Biserica Ortodoxă Română se aplică prevederile art. 196 St., în care se arată: «averea monahilor şi monahiilor adusă cu dînşii în mînăstiri, ca şi cea dobîndită în orice mod, în timpul monahatului, rămîne întreagă mînăstirii de care țin».

Toate aceste categorii de persoane, adică slujitorii Bisericii şi monahii, potrivit normelor dreptului bizantin (Nov. 123, c. 3; Nov. 131, c. 13; Basil. III, 1, 9; V, 3, 15; Nomoc. X, 5 — Sint. Al. I, 239), pe care le moştenea Biserica, nu aveau dreptul ca în timpul vieţii să dea altă destinaţie averii lor, sau să o înstrăineze, deoarece în aceste cazuri, după trecerea lor din viaţă, se anulau toate actele pe care le-au făcut cu nesocotirea rînduielilor canonice care asigurau Bisericii dreptul de moştenire a averii acestora şi anume un drept de moştenire prin «vocaţie», adică prin faptul că Biserica era cea dintîi chemată să dispună de bunurile rămase de la aceştia.

Patronatul — Închinarea. — Un mod cu totul deosebit şi mult controversat, prin care s-a asigurat, în trecut Bisericii un număr sau o cantitate de bunuri, însă numai cu titlul de folosinţă, iar nu cu titlul de proprietate, a fost în trecut, aşa-numitul patronat, care apoi s-a transformat — în Răsărit — în aşa-zisa «închinare» sau «afierosire», pe cînd în Apus, acest mod a continuat să se numească pînă astăzi «patronat».

Patronatul se deosebeşte de ctitorat. Numele patronatului vine de la cuvîntul patronus, care înseamnă patron în sens de stăpîn sau de proprietar. El se dă acelor persoane care avînd în proprietatea lor un bun oarecare, îl puneau la dispoziţia Bisericii spre a fi folosit, fără a-l trece însă în proprietatea acesteia. Atît poziţia şi drepturile pe care şi le rezerva asupra bunurilor de acest fel patronul, cît şi poziţia şi drepturile pe care le dobîndea o biserică, o mînăstire, o episcopie sau orice alt aşezămînt bisericesc, căreia îi punea la dispoziţie vreun patron, astfel de bunuri, precum şi îndatoririle ambelor părţi, corespunzătoare respectivelor drepturi, au ajuns cu vremea să formeze un complex de norme canonice şi juridice, ce constituie veşmîntul juridic al patronatului sau instituţia juridică a patronatului.

Drepturile şi îndatoririle esenţiale, caracteristice pentru instituţia patronatului şi prin care se deosebeşte această instituţie juridică de aceea a ctitoratului, au început a se cristaliza mai întîi în Biserica din Apus, încă de prin veacul V, extinzîndu-se apoi şi în Biserica de Răsărit, unde în veacul VI împăratul Justinian a luat chiar măsuri pentru a nu fi înlocuită instituţia ctitoratului de aceea a patronatului. Cu toate acestea, sub numele specific răsăritean de ctitorat, patronatul a pătruns tot mai adînc în viaţa Bisericii de Răsărit, aşa încît a fost nevoie să se ia măsuri şi prin sinoade împotriva practicării patronatului. Astfel prin canonul 1, VII ec., şi prin can. 7, I—II, se dispune ca nimeni, nici episcopii, nici alte persoane să nu mai construiască biserici sau mînăstiri patronale, adică astfel de biserici sau de mînăstiri care apoi să rămînă în proprietatea celor care le construiesc, cu dreptul de a dispune de ele cum vor.

Dar cu toate măsurile luate, patronatul a continuat să se practice în Biserica de Răsărit chiar şi de către patriarhi şi de către împăraţi,

aşa încît el a înlocuit din ce în ce mai mult instituţia ctitoratului, ajungîndu-se ca sub acelaşi nume al ctitoratului să se înţeleagă în Răsărit, atît ctitoratul propriu-zis cît şi patronatul. Deosebirea între ele nu s-a făcut nominal şi ea poate fi constatată numai analizîndu-se conţinutul uneia sau alteia dintre cele două instituţii juridice.

Mînăstirile şi bisericile de sub regim patronal, construite de împăraţi s-au numit mînăstiri şi biserici împărăteşti, iar cele construite de către patriarhi, sub acelaşi regim, s-au numit mînăstiri sau biserici patriarhale. Din acestea din urmă s-au născut în veacul VIII aşa-zisele stavropighii, care la început erau mînăstiri sau biserici construite de patriarhi şi puse sub regim patronal, cărora li s-au adăugat cu timpul alte mînăstiri şi biserici asupra cărora, deodată cu jurisdicţia, patriarhii au extins şi regimul patronal.

Pe lîngă împăraţi şi patriarhi, numeroşi alţi credincioşi, mai ales din rîndurile oamenilor avuţi, au construit şi au păstrat sub regim patronal numeroase mînăstiri şi biserici pe care apoi le vindeau sau le donau, le schimbau cu alte bunuri, le dădeau ca zestre, le arendau sau le lăsau moştenire urmaşilor, aşa încît a ajuns ca practicarea instituţiei patronatului în Biserica de Răsărit să devină o pricină de sminteală şi de ocară pentru Biserica însăşi. S-a mers atît de departe încît unii patroni stabileau, nu numai norme deosebite pentru conducerea aşezămintelor, bisericilor ori mînăstirilor create de ei, ci şi anumite rînduieli de tipic pentru oficierea unor slujbe oficiale, deosebite de cele obişnuite în practica Bisericii. Dar cu deosebire arendarea unor asemenea bunuri bisericeşti patronale a produs cele mai multe scandaluri.

Din instituţia patronatului, aşa cum s-a dezvoltat el în Biserica de Răsărit, s-a născut apoi instituţia numită a «închinării» sau a afierosirii, care s-a întins în întreaga Biserică de Răsărit, inclusiv în viaţa Bisericii din Ţările Române, unde numeroşi boieri, domnitori şi vlădici au început, de prin veacul al XVI-lea, să închine diferite bunuri, ca: biserici, mînăstiri, alte clădiri şi mai ales moşii, unor scaune patriarhale din Răsărit sau unor aşezăminte monastice de la Sf. Munte Athos şi din alte părţi ale Orientului apropiat. Cei ce făceau asemenea închinări îşi rezervau drepturile de proprietate asupra bunurilor închinate. Tendinţa celor care beneficiau de uzufructul bunurilor închinate, a fost aceea de a socoti ca nule aceste drepturi de proprietate, pe cale de prescripţie sau pe cale de transformare tacită a instituţiei patronatului, numită acum — închinare — în ctitorat, pentru a lipsi în felul acesta pe închinători şi implicit Ţările Române de imense proprietăţi agrare, mai ales.

În Biserica de Apus, instituţia patronatului nu a cunoscut faza şi forma de închinare pe care a dobîndit-o în Răsărit. Ea s-a cristalizat însă de drept particular şi sub aceea a patronatului de drept public. Prin patronatul de drept particular sau privat se înţelege totalitatea normelor care reglementează instituţia patronatului născută din voinţa şi din actele de liberalitate ale unui particular, care pune la dispoziţia Bisericii, cu titlu de folosinţă sau de uzufruct, o sumă de bunuri. Prin patronatul de drept public se înţelege ansamblul normelor prin care se reglemen-

tează instituția patronatului creată printr-un act de liberalitate a unei persoane care deține o demnitate sau o dregătorie publică, sau printr-un act al unei instituții din aparatul de stat sau din cel bisericesc.

Și în Răsărit și în Apus s-au practicat ambele feluri de patronate, fără însă ca în Răsărit să se accentueze deosebirea dintre ele.

În cazul patronatului de drept public, drepturile patronului, dregători sau instituție publică, erau mult mai mari decît ale unui patron particular. Astfel de exemplu, dacă patronul de drept public era un principe, un rege sau un împărat, el deriva dreptul de patronat din dreptul suveran cunoscut sub numele de «domenium eminens» adică din dreptul de a dispune ca proprietar de întregul teritoriu al principatului, al regatului sau al imperiului. Ca parte și ca drept subordonat aceluia de «domenium eminens», dreptul de patronat public se concretiza în acte ca următoarele: patronul punea la dispoziția Bisericii, moșii, biserici, mînăstiri și alte clădiri, cu destinația de a servi pentru trebuințele bisericești, în timpul cînd o episcopie sau o mînăstire sau o unitate bisericească mai mare avea în fruntea ei acea persoană pe care o dorea, o designa sau o numea de-a dreptul însuși patronul. Dacă dregătoriile pe care le dețineau aceste persoane deveneau vacante, bunurile patronale puse la dispoziția lor, reveneau în proprietatea patronului, care le folosea veniturile pînă cînd dregătoriile respective erau ocupate din nou. Atunci patronul punea din nou la dispoziția Bisericii, fie bunurile patronale de mai înainte, fie mai puține, fie mai multe.

Cunoscînd modul în care s-a dezvoltat instituția patronatului, precum și conținutul drepturilor și îndatoririlor asigurate în decursul timpului pe seama patronilor, putem spune că ele cuprindeau — pe de o parte — drepturile și îndatoririle ctitorilor propriu-ziși, iar — pe de altă parte — în plus încă și următoarele îndatoriri și drepturi:

— Patronul avea îndatorirea de a întreține, din mijloace proprii, acele instituții sau așezăminte pentru întreținerea cărora nu ajungeau eventual veniturile bunurilor patronale destinate în acest scop;

— Patronul păstra bunurile patronale în proprietatea sa;

— Patronul numea clerici la bisericile patronale, stareții la mînăstirile patronale, sau chiar episcopi în cazul patronatului de drept public;

— Patronul numea economii bunurilor patronale și își puteau rezerva o cotă din veniturile acestor bunuri, iar în cazul cînd ele deveneau vacante, foloseau toate veniturile lor;

— Patronul avea dreptul de a revoca, în condiții determinate, actul prin care punea la dispoziție bunurile patronale, spre a fi folosite de Biserică;

— Patronul avea dreptul să stabilească — sub formă de «statut», act patronal, iar în răsărit sub numele de «tipicon» — rînduieli de organizare și de conducere a bunurilor patronale, rînduieli pentru săvîrșirea slujbelor și chiar unele reguli pentru viața monahală, în cazul că între bunurile patronale se găseau și mînăstiri.

Față de aceste drepturi ale patronilor, Bisericii nu-i rămînea decît uzufructul sau folosința bunurilor patronale, în timpul și în condițiile pe care le stabilea patronul.

Ca urmare, indiferent sub ce formă sau sub ce nume este cunoscută instituția patronatului, ea se deosebește de aceea a ctitoratului prin următoarele:

— patronul își păstra dreptul de proprietate asupra bunurilor puse la dispoziția Bisericii și își asigura exercițiul acestui drept, extinzîndu-și-l pînă la amestecul în chestiuni de natură strict religioasă; — Biserica dobîndea numai posesiunea în condiții precare și uzufructul temporal al bunurilor patronale, pe cînd în cazul instituției ctitoratului, ctitorul trecea prin donație un bun în proprietatea Bisericii pentru totdeauna. Andrei Șaguna (Compendiu, Sibiu, 1913, p. 258—262) contestă existența patronatului în Biserica noastră.

— Dintre celelalte acte importante care se săvîrșesc în mod curent pentru administrarea bunurilor bisericești și anume actele de evidență ale acestor bunuri, felurite acte de chivernisire a lor, etc., un interes mai deosebit prezintă actele de stabilire a subiectului dreptului de proprietate asupra bunurilor sau averilor bisericești.

În privința stabilirii dreptului de proprietate asupra bunurilor bisericești, în trecut, a existat controversa — în cea mai mare parte neîntemeiată — și rezultată din puțina înțelegere a naturii și rostului sau misiunii Bisericii, ca și din puțina înțelegere a caracterului și rosturilor bunurilor bisericești.

Astfel se spunea în trecut — în mod cu totul neîntemeiat — că subiectul dreptului de proprietate, adică proprietarul averii bisericești ar fi, fie Biserica în genere, fie oficiul local (parohial), teritorial sau central, reprezentat de organele respective. Acest mod de a vedea a căutat justificare în socotința eronată a susținătorilor acestor opinii, că în unele legi romane și bizantine ar fi arătate ca fiind subiecte ale averii bisericești, sau ca subiecte ale dreptului de proprietate, unele instituții, independent de cei care viețuiesc sau lucrează în cadrul instituțiilor sau așezămintelor respective; și de asemenea, că în aceleași legi ar fi arătate ca avînd calitatea de subiecte ale dreptului de proprietate și fundațiile, se înțelege că și acestea în mod independent de persoanele care beneficiau de ele, într-o vreme sau alta, sau care le conduceau, ceea ce nu este de loc întemeiat și nici atestat de legile de altă dată. Căci, în fond, în aceste legi — atît romane cît și bizantine — sînt indicate ca fiind subiecte ale dreptului de proprietate persoanele juridice recunoscute, între care se numărau, bisericile locale (parohiale), mînăstirile și fundațiile, în măsura în care li se recunoștea — după acele legi — personalitatea juridică, adică calitatea de a fi persoane juridice, purtătoare de drepturi și obligații, de către o legislație sau alta. Dar, așa după cum calitatea de persoană juridică s-a recunoscut întotdeauna bisericii locale (parohia) ca comunitate sau obște parohială, formată din credincioși, clerici și mireni, ca și celorlalte unități bisericești teritoriale ale Bisericii, iar de la o vreme și mînăstirilor, ca obști de călugări, iar nu ca simple instituții sau oficii, este firesc și de rigoare să se facă distincțiile cuvenite și să se recunoască atît instituțiilor cît și fundațiilor, cît și unităților locale parohiale, ca comunitate a credincioșilor, clerici și mireni, și celorlalte unități bisericești teritoriale și centrale, a mînăsti-

rilor, ca obştii de călugări, calitatea de subiecte ale dreptului de proprietate, fiecăreia în conformitate cu natura sau cu specificul lor.

Aceasta se impune ca o consecinţă firească şi elementară, din natura şi din rostul bunurilor bisericeşti ca şi din modul statornic de organizare al Bisericii. Căci bunurile bisericeşti nu sînt create nici de oficii, nici de Biserică în general, nici în alt chip, ci sînt create de munca membrilor unei anume biserici sau unităţi bisericeşti, a comunităţii credincioşilor, clerici şi mireni împreună, care le pun la dispoziţia bisericii lor în scopul de a servi ca auxiliare indispensabile sau fireşti lucrării acesteia. Ca urmare, cei ce pun la dispoziţia lucrării bisericeşti aceste bunuri, nu le pun într-un scop străin de viaţa şi preocupările lor proprii, ci pentru a le servi lor înşişi, adică unităţilor bisericeşti, formate din credincioşi simpli şi slujitori, în cadrul trăirii şi lucrării lor religioase, încît nu există nici o raţiune pentru a se admite că ei creează prin bunurile pe care le pun la dispoziţia bisericii un alt subiect al dreptului de proprietate decît ar fi acela pe care îl reprezintă ei înşişi ca comunitate organizată într-o anumită unitate bisericească, formată din credincioşi simpli sau laici şi slujitori ai Bisericii. Este cu totul altceva sarcina pe care tot voinţa lor exprimată prin organele legal instituite de conducere o trece pe seama unei persoane sau a mai multe persoane, cum este cazul epitropilor parohiali, de a se ocupa cu chivernisirea acestor bunuri şi de a reprezenta unitatea faţă de terţi, adică interesele obştilor organizate în unităţi bisericeşti locale, apărînd în asemenea cazuri ca exponenţi, iar nu ca purtători reali ai subiectului de proprietate, căci acest subiect rămîne numai unitatea bisericească pe care o reprezintă şi prin osîrdia membrilor căreia s-a creat proprietatea bisericească pusă în serviciul unităţii respective.

Teza aceasta îşi are temei real în faptul că la începutul Bisericii, dreptul de a întrebuinţa şi administra averea bisericească, potrivit scopului ei, dreptul de a supraveghea modul cum se administra, dreptul de a controla dacă averea bisericească este destinată scopului ei, ca şi dreptul de a dispune întrebuinţarea averii în alt scop decît cel pentru care a fost destinată, sau a înstrăinării acesteia în caz de necesitate pentru alte scopuri, care formează conţinutul proprietăţii (averii) bisericeşti, s-a exercitat de către episcop în eparhia încredinţată acestuia, ca şi în faptul că, în decursul timpurilor, în cadrul fiecărei eparhii, luînd naştere biserici mai mici subordonate, ca şi diferite instituţii locale bisericeşti, care aveau averea lor proprie, şi dreptul privind administraţia şi întrebuinţarea averilor bisericeşti — care mai înainte reveneau episcopului — au trecut la biserica respectivă (parohia propriu-zisă) sau la instituţia locală, care au devenit subiecte ale dreptului de proprietate asupra bunurilor bisericeşti ce aparţineau de ele. Dar, supravegherea, precum şi dreptul de decizie privind înstrăinarea averii bisericeşti, care se face în caz de necesitate, au rămas episcopului eparhiei respective, ca un drept ce aparţine episcopului în Biserică.

În consecinţă, deşi membrii comunităţii bisericeşti, organizată ca unitate bisericească cu patrimoniu propriu, contribuie materialiceşte la susţinerea Bisericii, aceasta nu atrage după sine dreptul de posesiune asupra averii create de ei şi cu atît mai puţin dreptul să dispună inde-

pendent de aceasta, ci pot face acest lucru numai cu aprobarea autorităţii bisericeşti care are supravegherea supremă peste fiecare biserică locală în parte. La fel nici epitropul, care este delegat să administreze averea bisericii locale parohiale, nu poate fi considerat ca proprietar al averii încredinţată lui spre administrare.

De aici rezultă că potrivit prevederilor dreptului canonic ortodox fiecare biserică locală în parte, parohia, protoieria, eparhia, patriarhia, este subiect al proprietăţii asupra acelor părţi ale averii generale a Bisericii; fiecare unitate bisericească în parte are drepturile şi îndatoririle unui posesor de drept şi reprezintă pentru sine singură şi faţă de un al treilea, o persoană juridică (can. 24, 25, Antiohia).

Acest principiu canonic, impus mai întîi pe cale de obicei, dreptul de proprietate — de sine stătător — al fiecărei unităţi bisericeşti, asupra averii ei, s-a încetăţenit în viaţa bisericească, în aşa chip, încît s-a ajuns — în trecutul Bisericii — să se interzică episcopului să întrebuinţeze averea unei biserici, ca unitate bisericească parohială în cadrul eparhiei sale — pentru scopurile alteia, chiar dacă amîndouă bisericile (parohiile) erau sub jurisdicţia aceluiaşi episcop, ca părţi constitutive ale aceleiaşi eparhii (can. 134, Cart.).

În aceeaşi viziune s-a ajuns, în trecut, să fie considerate ca subiecte ale dreptului de proprietate, pe lîngă bisericile locale, ca unităţi bisericeşti, şi mînăstirile şi instituţiile de binefacere ale Bisericii (azile pentru săraci, orfelinate, cămine pentru bătrîni şi văduve, etc.; can. 8, IV; Sint. At. II, 236; Nov. 120, c. 7, § 1; Nov. 131, c. 10 (Basil. V, 2, 9, 3, II); Cod. Just. I, 2, 26; I, 3, 20, 49; Nov. 123, c. 16, 38; Nov. 131, c. 13).

Astfel, apare limpede că teoriile privitoare la oficii sau la alte organe, ca subiecte ale dreptului de proprietate a averii bisericeşti nu erau decît nişte ficţiuni. Subiectele reale şi anume principale, subiectele netrecătoare şi de bază ale acestui drept rămînînd unităţile bisericeşti organizate ca obşti de credincioşi şi slujitori ai Bisericii la diferite niveluri, de la cea mai mică, pînă la cea mai mare unitate bisericească, adică de la parohie, pînă la patriarhie sau pînă la Biserica autocefală sau autonomă, constituite şi conduse după rînduielile tradiţionale cuprinse în canoane şi în legiuirile de stat după care totdeauna s-a orientat viaţa Bisericii.

În consecinţă potrivit doctrinei canonice a Bisericii, prevăzută şi în can. 24 şi 25 Antiohia, subiect al dreptului de proprietate al averii bisericeşti este fiecare biserică locală ca unitate bisericească cu patrimoniu propriu şi unităţile bisericeşti teritoriale şi centrale, în măsura în care li se recunoaşte calitatea de persoane juridice.

Acesta este şi punctul de vedere adoptat de legiuirile bisericeşti acum în vigoare, atît în Biserica noastră, cît şi în celelalte Biserici locale autocefale şi autonome.

O chestiune tot atît de delicată este şi aceea a actelor de înstrăinare a bunurilor sau averilor bisericeşti.

În această privinţă şi legile bisericeşti şi vechile legi de stat romano-bizantine, au consacrat neînstrăinarea sau inalienabilitatea averii bisericeşti.

Respectivele legiuiri au însă în vedere numai acele bunuri bisericeşti care corespund caracterului şi rostului pe care trebuie să-l aibă acestea, de mijloace auxiliare ale lucrării Bisericii şi nu se referă nicidecum la acele bunuri care la un moment dat au prisosit, depăşind prin cantitatea lor trebuinţele bisericii, cu tendinţa de a denatura şi caracterul, şi rostul de simple auxiliare a acestora, în lucrarea bisericească.

Canoanele principale care statornicesc inalienabilitatea bunurilor bisericeşti sînt: canonul 24, IV ec.; 49, VI ec.; 12, VII ec.; 1, I—II Constantinopol. În canonul 24, IV ec., Sfinţii Părinţi hotărăsc în mod expres ca «mînăstirile cele odată consacrate cu învoirea episcopului să rămînă pentru totdeauna mînăstiri şi averile care le aparţin să se păstreze; şi acelea să nu se mai facă lăcaşuri lumeşti; iar cei ce admit să se facă aceasta să fie pedepsiţi». Părinţii de la sinodul VI ecumenic recunosc această hotărîre prin canonul 49 anulînd actele de înstrăinare făcute pînă în vremea sinodului şi interzicînd — pe viitor — să se mai facă astfel de acte. Părinţii de la sinodul VII ecumenic, invocînd autoritatea canoanelor apostolice, redau textul canonului 38 Apostolic care interzice categoric «să se vîndă ceva din ceea ce este al Bisericii». Ei anulează tranzacţiile de înstrăinare de orice fel a pămînturilor episcopiei sau mînăstirii către dregătorii localnici, considerînd «fără tărie predania» şi stabilesc ca în cazul în care «pămîntul aduce pagubă, şi nu este spre nici un folos, nici atunci locul să nu-l dea dregătorilor localnici, ci clericilor sau agricultorilor; iar dacă ar uza de vicleşug păcătos şi dregătorul ar cumpăra ogorul de la un cleric sau agricultor, şi atunci să fie fără tărie vînzarea, şi să se înapoieze episcopiei sau mînăstirii; iar episcopul sau egumenul care a făcut aceasta să se izgonească, ca unii care risipesc în chip păgubitor cele ce nu le-au agonisit» (Can. 12, sin. VII ec.). Părinţii de la sinodul I—II Constantinopol (861) chiar în primul canon reiau problema interzicerii înstrăinării bunurilor bisericeşti ctitoriale (donate) stabilind că pe viitor «nimănui să nu-i fie iertat a zidi mînăstire fără de ştirea şi învoirea episcopului», iar după zidire se dispune ca «mînăstirea împreună cu toate cele ce se cuvin şi împreună cu ea însăşi să se înscrie în condică şi să se aşeze în arhivele episcopiei», şi astfel nimeni să nu mai aibă voie «fără încuviinţarea episcopului a aşeza egumen» sau «a o dărui unui om».

Înstrăinarea în acest caz se considera ca o răpire a ceea ce a fost «consfinţit» sau «dedicat lui Dumnezeu» şi se sancţiona ca atare.

Atît textul acestor canoane cît şi modul tradiţional de a vedea lucrurile, au statornicit rînduiala că bunurile consacrate odată Bisericii trebuie să rămînă în proprietatea ei pentru a servi scopurile pe care le urmăreşte însăşi lucrarea Bisericii. Ele nu spun însă că bunurile respective ar trebui să rămînă în proprietatea Bisericii şi atunci cînd deţinerea lor de către Biserică contrazice scopului sau destinaţiei acestor bunuri şi se află în aceeaşi contradicţie cu însăşi lucrarea şi misiunea Bisericii.

Cînd se ajunge într-o asemenea situaţie?

Atunci cînd cantitatea de bunuri pe care o deţine Biserica nu este absolut necesară lucrării bisericeşti şi menţinerea acestora, la dispoziţia Bisericii, răpeşte sau îngrădeşte — într-o măsură neîngăduită — dreptul firesc al credincioşilor, sau în genere al societăţii, de a le deţine

şi de a beneficia ei de aceste bunuri. De aceea atunci cînd au apărut astfel de situaţii şi cînd interesele generale ale societăţii, ale Statului, inclusiv ale credincioşilor, nu au putut fi satisfăcute altfel decît prin folosirea bunurilor ce constituiau proprietatea Bisericii, s-a recurs la trecerea acestor bunuri din proprietatea Bisericii în proprietatea Statului, a unor organizaţii obşteşti sau chiar a particularilor.

Actele prin care s-a făcut acest lucru au fost numite — de la o vreme — «secularizări», în sensul că prin ele se schimbă destinaţia religioasă sau bisericească a unor bunuri, cu o destinaţie profană, lumească sau legată de nevoile lumii pămînteşti, care se numeşte, în raport cu cea cerească şi cu cea bisericească, «saeculum», cuvînt din care s-a format şi acela de «secularizare».

Actele de secularizare a diverselor bunuri bisericeşti sînt foarte vechi şi au fost impuse mai ales de nevoile sociale şi de stat în diverse timpuri, atît în Biserica de Răsărit, cît şi în Biserica de Apus. Ele încep chiar de prin veacul al V-lea. Cel dintîi care a săvîrşit actul de secularizare este împăratul Teodosie al II-lea cel Mic (408—449), care la anul 421, a procedat la secularizarea unor bunuri ale Bisericii Romei, aflate în peninsula Balcanică. Mai tîrziu, însuşi împăratul Justinian I (527—565) a procedat la anumite secularizări, avertizînd Biserica să nu agonisească bunuri peste măsură de multe şi să le dea destinaţia corespunzătoare. Alte secularizări sînt amintite din vremea împăratului Heracliu (610—638), apoi mai ales ales cele din vremea iconoclasmului. Dar cea mai grăitoare şi mai justificată din toate punctele de vedere a fost aceea făcută de împăratul Nichifor I Focas, la anul 963.

De-a lungul vremii de atunci încoace se mai înregistrează diferite secularizări, unele dintre ele hulite şi aspru criticate, cum a fost într-o oarecare măsură şi secularizarea înfăptuită de Cuza Vodă şi de Mihail Kogălniceanu, la 1863, în România, deşi această secularizare a însemnat repunerea poporului român şi deci deopotrivă a credincioşilor şi slujitorilor Bisericii noastre de atunci, în drepturile de proprietate asupra bunurilor închinate, pe care aşezămintele din Orient — care beneficiaseră de aceste bunuri — încercaseră să le înstrăineze cu totul, pretinzînd că ar fi trecut în proprietatea lor şi exploatîndu-le în dauna întregului popor, ca şi a întregii noastre Biserici.

În baza prevederilor Statutului de organizare şi funcţionare a Bisericii Ortodoxe Române (art. 168—171) şi a Regulamentului pentru administrarea averilor bisericeşti, numai bunurile bisericeşti, cu caracter comun, adică, cele afectate întreţinerii bisericilor, a slujitorilor ei, operelor culturale şi de caritate şi îndeplinirii celorlalte scopuri ale Bisericii (art. 2, al. 4 RAB) pot fi schimbate, grevate şi înstrăinate, pe cînd bunurile bisericeşti sacre şi cele asimilate acestora, bunurile preţioase (art. 2, l. 2, 3. RAB), sînt inalienabile, adică nu pot fi înstrăinate, vîndute sau donate, şi imprescriptibile, adică dreptul asupra lor nu poate fi contestat, şi ca atare nu pot fi schimbate, grevate, — încărcate cu impozite, ipoteci, sarcini —, înstrăinate, urmărite sau sechestrate (art. 29 RAB).

Procedura ce trebuie urmată în vederea vînzării unui bun bisericesc este cea prevăzută de Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești pentru fiecare unitate bisericească în parte, și anume: parohie (art. 31—40 RAB), protoierie (art. 42 RAB», mînăstirile (art. 43—45 RAB), eparhie (art. 46—48 RAB), patriarhie (art. 49—54 RAB).

Din relevarea pe scurt a principalelor aspecte ale administrației economice din viața bisericii, s-a putut vedea că aceasta cuprinde un foarte vast cîmp de acțiune, a cărui volum crește sau scade după cum viața economică a unei comunități se găsește într-un stadiu sau altul de dezvoltare, sau de prefacere pe nesfîrșita scară a dezvoltării istorice a întregii vieți omenești.

Ceea ce mai trebuie menționat în special, este faptul că în fiecare vreme și în fiecare loc, rînduielile concrete de administrare a bunurilor bisericești se conformează rînduielilor de administrație economică, care sînt folosite în viața de stat. Acestea sînt observate și în cadrul Bisericii noastre ca și în cadrul altor Biserici locale. De la aceste rînduieli se admit și se fac întotdeauna unele excepții care țin de specificul vieții și lucrării Bisericii. Astfel unele dintre acestea se referă la organele de administrație economică din Biserică, cum sînt așa numiții economi (can. 25, 26, IV. ec.; 11. VII. ec.), apoi la administrarea unor anumite așezăminte de binefacere; a unor fonduri cu destinație specială pentru ajutor reciproc sau pentru felurite alte ajutoare destinate credincioșilor și slujitorilor Bisericii, la administrarea unor fonduri de asigurare a bunurilor, a unor fonduri de pensii, a unor fonduri misionare, etc.

Asemenea acte de administrație economică, determinate de nevoi și activități specifice ale Bisericii, s-au săvîrșit întotdeauna în funcție de condițiile obiective în care și-a desfășurat activitatea fiecare Biserică locală.

În Biserica noastră, ele sînt oglindite în mai multe legiuiri și deopotrivă într-o seamă de organisme create în cadrul administrației economice a Bisericii, atît pentru acordarea de pensii, cît și pentru alte trebuințe cum sînt: Fondul de asigurare a imobilelor, Casa de ajutor reciproc, Casa de pensii etc.

Partea a II-a

RAPORTURILE BISERICII

I

RAPORTURILE BISERICII CU STATUL

A. RAPORTURILE BISERICII CU STATUL ROMÂN

Factorii care au determinat aceste raporturi, premizele lor istorico-juridice

Credincioșii ca și Biserica nu pot să lucreze pentru mîntuire dezlegați de realitatea materială a vieții, dezlegați de pămînt și de timp, căci atît după făptura lor materială, cît și după cea duhovnicească, trăiesc și lucrează în timp. De sub categoria timpului nu se poate sustrage nimeni. Biserica însăși, care sub aspectul ei de comunitate umană religioasă a luat naștere în timp, este supusă — sub acest aspect — categoriei timpului. Pentru îndeplinirea misiunii sale, Biserica își duce acțiunea prin oameni, iar aceștia nu există decît doar în condițiile vremii, Biserica nu poate acționa și niciodată n-a acționat altfel, decît ținînd seama de ansamblul condițiilor în care trăiește omul, sau de ansamblul stihiilor vremii, pentru că ea nu cîrmuiește și nu schimbă vremurile, ci și ea se găsește înăuntrul acestora. De aceea, Biserica nu se poate opri la o anumită înfățișare a vremii, după cum nu poate opri sau ține vremurile în loc, ci ea se situează mereu în fluxul timpului și în condițiile lui. Acceptînd întotdeauna realitățile pe care le dă la iveală dezvoltarea istorică a vieții omenești, Biserica le-a primit și pe acestea — cum era firesc — ca supuse categoriei timpului, și nu și-a legat nici natura, nici misiunea ei de vreuna din ele.

Pentru viața și misiunea Bisericii, cea mai de seamă dintre realitățile istorice ale vieții omenești, în continuă transformare, este Statul.

Organizația statală, privită în cadrul general al condițiilor vremii se integrează și ea între acestea, și poate fi numită condiția Statului, condiție pe care Biserica a privit-o cu un interes deosebit, și a ținut și trebuie să țină mereu seama de ea, ca fiind cea mai importantă dintre toate celelalte, care au apărut la un moment dat în istoria societății omenești.

Dar, precum Biserica nu şi-a formulat o teză de credinţă despre o anumită vreme sau despre condiţiile ei, tot aşa ea nu şi-a fixat o învăţătură sau o doctrină a ei, nici despre Stat, şi despre raporturile sale cu acesta, aşa încît, în această privinţă, este lucru lămurit că ea nu are o axiomă dogmatică, ci în fapt se ghidează numai după unele principii care decurg din situarea şi lucrarea ei în timp. Într-adevăr, nici în Sfînta Scriptură, nici în Sfînta Tradiţie şi nici în Sfintele Canoane nu se găseşte vreo învăţătură despre Stat. În Sfînta Scriptură nu se vorbeşte de stat, ci numai de stăpînirea pe care o reprezintă Statul în genere, de atitudinea pe care trebuie să o aibă credincioşii şi Biserica faţă de această stăpînire. Din textele de la Matei 22, 21; Luca 20, 25; Romani 13, 1-5; I Petru 2, 13, 14, 17; I Timotei, 2, 1-2; şi Ioan 19, 11, unde se face pomenire despre Stat şi Cezar rezultă că nu se vorbeşte de raporturile Bisericii ca instituţie, cu Statul, ci de atitudinea creştinilor faţă de Cezar şi stăpînirea de stat în general. Este evident însă, că nu poate să existe o normă pentru atitudinea creştinilor faţă de Stat, şi alta pentru raporturile Bisericii, ca totalitatea creştinilor, cu Statul. Deci, îndrumările din Sfînta Scriptură, deşi nu pomenesc nominal Biserica, ele se referă totuşi la atitudinea Bisericii faţă de Stat, şi anume, la atitudinea credincioşilor, ca şi a conducerii lor deopotrivă, faţă de Stat. Prin cuvintele: «Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan, 18, 36) se arată că Biserica, deşi organizată în chip de comunitate pămîntească, totuşi ea nu se opune Statului şi nici nu concurează împărăţia acestuia, ci serveşte doar pentru dobîndirea împărăţiei cerurilor. Că acesta este înţelesul adevărat al cuvintelor o adevereşte faptul că însuşi Mîntuitorul a rezistat pilduitor, pentru conducătorii de totdeauna ai Bisericii, ispitei de a lua în stăpînire împărăţiile lumii acesteia. (Matei 4, 8-9; Luca 4, 5-6).

În felul acesta a înţeles, a crezut şi s-a comportat totdeauna, faţă de stăpînirea pămîntească a Statului, conducerea Bisericii Ortodoxe, care nu a căutat să se suprapună Statului. Deci, după învăţătura Bisericii Ortodoxe, creştinii sînt datori să respecte Statul şi rînduielile lui, în mod conştient, nu din frică.

Singurul lucru pe care Biserica — de pe această poziţie a ei faţă de Stat — îl reclamă, la rîndul său, din partea Statului, este să i se asigure libertatea de credinţă şi libertatea religioasă.

Atitudinea aceasta a Bisericii faţă de Stat s-a reflectat şi în normele ei legale, în canoane, şi chiar în cultul ei public, prin rugăciunile ei speciale, pentru stăpînirea politică, pentru conducerea statelor. Astfel, în cea mai veche colecţie de canoane citim că: «Dacă va defăima cineva, fără dreptate, pe împărat sau pe dregători, să ia pedeapsa; şi dacă va fi cleric să se caterisească, iar de va fi laic să se afurisească» (can. 84 ap.).

Din textul citat se vede clar atitudinea de loialitate deplină a Bisericii faţă de Stat, atitudine cu care nu este compatibilă defăimarea puterii de stat de către credincioşii sau slujitorii Bisericii, atîta vreme cît aceştia sînt ţinuţi nu numai să respecte Statul, ci să facă rugăciuni pentru conducerea lui.

Această atitudine de loialitate a Bisericii a fost atît de consecventă şi a mers atît de departe, încît, deşi sclavia este contrară învăţăturii sale, totuşi ea a acceptat-o ca o stare de fapt, tocmai pentru a se supune unei rînduieli sau unei porunci a stăpînirii, adică Statului roman sclavagist din vremea de atunci (can. 82 ap.).

Următori cuvintelor de învăţătură ale Sfintei Scripturi, credincioşii şi slujitorii Bisericii, încă de la început, la adunările lor de cult, înălţau rugăciuni pentru împărăţie, adică pentru conducătorii Statului, iar formele străvechi ale acestor rugăciuni s-au păstrat pînă în zilele noastre. Urmînd apoi îndrumările cuprinse în Sfintele Canoane, şi conducerea Bisericii şi credincioşii ei s-au menţinut pe poziţia unei atitudini de loialitate nedezminţită faţă de Stat, chiar şi în timpul celor mai grele încercări, la care au fost supuşi prin prigoniri din partea împărăţiei romane.

Din cele de pînă aci se poate face constatarea că, în ceea ce priveşte raporturile sale cu Statul, Biserica s-a situat şi teoretic şi practic pe poziţia recunoaşterii, respectării şi sprijinirii puterii de stat, ca o putere rînduită de Dumnezeu, obligînd pe toţi membrii ei la aceeaşi atitudine, însă nu de frică, ci din conştiinţă şi în mod loial. Iar pentru acei care s-ar fi abătut de la această rînduială stabilită de canoane, conducerea Bisericii a prevăzut pedepse corespunzătoare (vezi can. 84 apostolic).

După aceste chestiuni generale şi de principiu, să vedem în continuare care sînt factorii care au determinat iniţial raporturile dintre Biserică şi Statul roman, pînă la recunoaşterea ei prin edictul de la Milan din anul 313 şi cum se prezintă raporturile dintre Biserică şi Stat în dezvoltarea lor istorică. Aceşti factori sînt numeroşi, însă, după natura lor, sînt numai de două feluri: factori de natură religioasă sau bisericească şi factori nereligioşi sau de natură laică, care pot fi numiţi tot atît de bine şi factori politici. Pe cei dintîi îi reprezintă Biserica, în ansamblul său iar pe cei de al doilea, Statul. Şi unii şi alţii pot fi, fie pozitivi, fie negativi.

1. Factorii pozitivi de natură religioasă

Factorii pozitivi de natură religioasă au fost următorii:

a) Caracterul nou al credinţei religioase creştine care a constat în însuşirea acestei religii de a fi un ferment şi un liant cu o mare putere de impresionare sau de influenţare a oamenilor. Ea depăşea în acea vreme puterea oricărei alte credinţe religioase din aria de cultură a imperiului roman şi a rămas cu această putere deosebită în raport cu alte religii. Ea s-a prezentat ca un cheag care-i aduna laolaltă pe săraci şi bogaţi, pe liberi şi sclavi, pe civilizaţi şi barbari. Dovada puterii sale deosebite a făcut-o noua credinţă religioasă prin faptul că ea a cuprins în scurt timp majoritatea populaţiei imperiului roman.

Propovăduită în forma sa autentică şi aplicată în conformitate cu principiile şi cu normele care decurg din conţinutul său revelat, credinţa religioasă creştină constituie factorul religios de cea mai mare eficacitate, nu numai ca liant sau cheag, ci şi ca important mijloc de umanizare a oamenilor.

b) Al doilea factor pozitiv religios a fost caracterul nou al moralei creştine care prezenta, aplicarea la faptele şi relaţiile de orice fel ale

oamenilor, inclusiv la stări de conştiinţă, a principiilor şi normelor cu caracter practic ce derivă din adevărul de credinţă al creştinismului. Morala creştină şi-a afirmat superioritatea prin accentuarea demnităţii deosebite a oamenilor ca fii ai lui Dumnezeu şi ca fraţi între ei. Ei acţionează în calitatea de fii ai aceluiaşi Părinte, apoi ca fiinţe egale nu numai prin calitatea de fraţi, ci şi prin calitatea de purtători ai aceluiaşi chip al lui Dumnezeu în făptura lor şi ca egali părtaşi la mîntuirea pe care a înfăptuit-o şi la care îi cheamă în mod egal Mîntuitorul însuşi.

În mod special la aceste elemente de etică religioasă superioară, faţă de aceea a religiilor sau a sistemelor de cugetare profană de pînă la apariţia creştinismului, s-a mai adăugat apoi — cu o putere şi o superioritate evidentă — mesajul moralei creştine, potrivit căruia toţi oamenii, aşa precum au fost mîntuiţi în mod egal şi în mod egal chemaţi de Mîntuitorul să devină părtaşi ai împărăţiei cerului, au fost chemaţi în mod egal, ca prin mîntuirea de suferinţele pe care le îndură în viaţa pămîntească să fie părtaşi, tot în mod egal, şi la împărăţia pămîntească, adică la vieţuirea pe acest pămînt în conformitate cu calitatea lor de fiinţe egale, ca fraţi şi purtători al aceluiaşi chip al lui Dumnezeu în făptura lor.

c) Al treilea factor pozitiv religios al raporturilor noi dintre Biserică şi Stat pe care l-a adus credinţa creştină şi viaţa Bisericii a fost caracterul nou şi superior al normelor de drept pe care le-a consacrat Biserica, fie selecţionîndu-le dintre acelea ale Statului, fie elaborîndu-le potrivit învăţăturii sale de credinţă şi normelor sale de conduită morală. Nici una dintre religiile anterioare nu izbutise ca Biserica creştină să influenţeze atît de hotărîtor şi de creator în domeniul relaţiilor reglementate prin legile de drept.

Aceşti trei factori înfăţişau religia creştină, aşa cum şi era de fapt, ca superioară tuturor celor circa vreo sută de credinţe religioase ale fostului imperiu roman, evidenţiind-o ca o credinţă care nu practica nici un separatism de tipul celor existente pînă atunci, ci, care prin întregul ei conţinut, adresa un mesaj nou lumii, comportîndu-se în chip misionar, iar nu în chip sectar, aşa încît ea contribuia pretutindeni la întărirea coeziunii umane, şi prin aceasta la întărirea unităţii imperiului.

Ridicîndu-se prin elementele sale specifice religioase deasupra celorlalte religii cunoscute atunci şi dovedindu-se un factor ce putea aduce o mare contribuţie la întărirea unităţii imperiului pe care celelalte religii o subminau şi o săpau prin separatismul lor, religia creştină a sfîrşit prin a fi socotită, în cele din urmă, ca întrunind cele mai corespunzătoare însuşiri pentru a putea deveni aliatul religios cel mai de nădejde al Statului roman. Gîndind în felul acesta cezarii de odinioară nu au greşit. Dovadă ne stă întreaga istorie a Statului şi a Bisericii din veacul al IV-lea încoace, istorie care în esenţă nu poate fi privită şi înţeleasă dacă se face abstracţie de raporturile între Stat şi Biserică, care s-au stabilit şi s-au păstrat, cu schimbările fireşti aduse de vremuri.

Este deasemenea cît se poate de evident că Statul roman, înainte de a intra în colaborare cu Biserica, a fost tot atît de conştient şi de primejdia pe care o reprezenta pentru el şi pentru religiile pe care se rezemase

pînă aci, noua credinţă religioasă, care constituia miezul comunităţii creştine şi care se numea Biserică. Ea era primejdioasă tocmai prin superioritatea relevată în legătură cu adevărul său de credinţă, cu morala sa şi cu legile sale de drept.

Aceste pîrghii noi pe care s-a sprijinit viaţa religioasă creştină organizată în Biserică, îi conferea un avantaj şi o superioritate faţă de factorii religioşi pe care i-a oferit alte religii. Într-adevăr, aceşti factori îi dau Bisericii şi lucrării ei o putere deosebită de impresionare şi de angajare a oamenilor în direcţia obiectivelor pe care le urmăreşte, precum şi o supleţe şi o putere neobişnuită de adaptare la realităţile vieţii sociale şi de Stat, însuşiri care o fac să fie sau să devină permanentă, de o utilitate deosebită în servirea intereselor legitime ale formelor de stat, care se orientează spre dezvoltarea continuă a elementului nou şi pozitiv din viaţa socială. Ele pot constitui însă în aceeaşi măsură şi o piedică în calea dezvoltării vieţii sociale şi de stat în cazul cînd îşi pierd supleţea şi se orientează spre hieratism rigid, static, care face să se oprească în loc dezvoltarea istorică a lumii.

2. Factorii pozitivi laici sau politici

După înfăţişarea factorilor religioşi pe care-i oferă Biserica, să vedem acum şi **factorii pozitivi laici sau politici** care intră — în mod activ — în procesul de stabilire a relaţiilor dintre Biserică şi Stat.

a) Cel dintîi factor laic al vieţii de stat pe care Statul l-a oferit sau l-a opus, factorilor religioşi, cu care vine Biserica pentru stabilirea raporturilor dintre Stat şi Biserică, este suveranitatea de stat ca factor politic prin excelenţă. Prin acesta se înţelege puterea supremă a Statului de a dispune în chestiunile de orice natură care se referă la viaţa sa internă sau la relaţiile din afară. Caracteristica esenţială a cestei puteri, este aceea de a nu fi limitată prin nimic, de a nu suferi să fie limitată prin ceva. Ea este expresia cea mai înaltă a puterii de stat sau, cum s-ar putea spune, chipul cel mai complet şi mai bine conturat sub care se înfăţişează un stat atît în relaţiile sale cu orice realităţi din cuprinsul graniţelor statale cît şi în relaţiile sale cu orice realităţi din afara acestui organism.

Fiindcă ţine de natura suveranităţii Statului însuşirea acesteia de a nu fi limitată şi de a nu se lăsa limitată sau îngrădită prin ceva, este evident că în virtutea ei, şi conştient de puterea şi de misiunea sa, Statul nu tolerează pe teritoriul său vreo altă putere suverană, adică vreo altă organizaţie care să aibă o asemenea pretenţie.

De acest factor, care se întemeiază pe întreaga forţă economică, militară şi politică a Statului, Biserica a ţinut seama întotdeauna, atîta vreme cît nu şi-a depăşit natura şi lucrarea sa religioasă. De aci şi importanţa pentru atitudinea Bisericii faţă de Stat a cuvintelor Mîntuitorului: «Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan 18, 36), şi acelea tot atît de bine cunoscute : «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei, 22, 21; Luca 22, 25).

Importanța factorului pe care-l reprezintă suveranitatea de stat este relevată într-un mod deosebit, care face ca însuși înțelesul suveranității să fie adîncit prin cuvintele mai înainte citate.

b) Al doilea factor laic al vieții de stat pe care acesta l-a oferit sau l-a opus factorilor cu care se înfățișează Biserica pentru a stabili raporturile sale cu Statul, îl constituie factorul social sau orînduirea socială a Statului sau starea de organizare a relațiilor sociale. Cum acest factor angajează întreaga viață a oamenilor, toate relațiile lor particulare de familie, general sociale sau obștești, iar pe de altă parte determină însăși structura Statului și caracterul său, el are o importanță covîrșitoare pentru determinarea raporturilor dintre Biserică și Stat. Că acesta este factorul esențial se poate constata cu cea mai mare ușurință. Aceasta pentru că orînduirea socială determină — în modul cel mai esențial și hotărîtor — tipul de raporturi ce se pot stabili între Biserică și Stat, precum și normele acestor raporturi, adică conținutul și caracterul lor.

c) Al treilea factor laic pe care l-a oferit viața de stat, sau l-a opus factorilor pe care-i oferă Biserica pentru stabilirea raporturilor sale cu Statul, îl constituie cultura laică sau factorul cultural profan. Poziția și importanța acestui factor în viața de stat sînt evidențiate de faptul că acesta reprezintă în primul rînd modul de exprimare, în valorile cele mai variate care intră în tezaurul culturii (știința, artele, ideologia sau concepția de viață, etc), determinat de factorul orînduire socială.

Acest factor ca și ceilalți — ca și suveranitatea ori ca și orînduirea socială însăși — manifestă o aderență sau o repulsie față de factorii religioși, permeabilitate sau o impermeabilitate față de acești factori și în felul acesta stabilește distanța, gradul și măsura în care poate să accepte sau să refuze o simplă coexistență cu factorii religioși, sau o existență care poate însemna izolare, separare sau indiferență, ori toleranță, dar care poate fi și o coexistență activă, de pe poziții autonome, între factorii laici și între factorii religioși. Într-un fel oarecare factorul cultural este acela care dă — în chip formal — tonul raporturilor dintre Biserică și Stat și cel care determină suprafața de contact dintre factorii religioși și cei laici și prin aceasta volumul sau dimensiunile de contact dintre Biserică și Stat. Inițial cultura greco-romană, adică factorul cultural al Statului roman a fost complet ostil oricăror raporturi cu Biserica sau spre a ne exprima într-un mod mai real a acceptat un singur fel de raporturi, acela de prigonire a Bisericii din partea Statului. Ulterior însă acest factor a evoluat spre o coexistență de tipul toleranței reciproce cu factorii religioși și apoi spre una de tipul colaborării strînse cu acești factori, trecînd — succesiv — de la această etapă la altele care au însemnat însușirea factorilor religioși de către cultura romano-bizantină, și la urmă chiar fuzionarea dintre factorul cultural laic și dintre factorii religioși.

Modul în care acționează sau se manifestă factorul cultural față de factorii religioși este determinat de numeroase cauze între care locul principal îl deține tot dependența în care se găsește acesta de ceilalți doi factori laici, adică de cel politic — prin excelență — care este exprimat prin suveranitatea de stat și de cel social care este exprimat prin orînduirea socială din cadrul unui stat.

În atitudinea pe care o ia factorul cultural față de factorii religioși, în raporturile dintre Biserică și Stat, s-a constatat întotdeauna existența unei conștiințe a autonomiei valorilor culturale față de cele religioase, conștiință care în timpul istoriei s-a manifestat în chip variat ca intensitate și ca bază de acțiune.

Amintind acest aspect trebuie să subliniem și legitimitatea cauzei care îl determină, pentru că, într-adevăr, în concepția de viață a oamenilor intră în mod firesc și aproape automat o serie de elemente care sînt creații autonome ale spiritului omenesc, creații ale naturii umane așa cum este și cum se poate dezvolta ea sub imperiul cauzelor strict imanente ale vieții omenești, sau exprimîndu-ne într-un alt mod, sub imperiul cauzelor care sînt cuprinse în revelația naturală, fără intervenția elementelor sau cauzelor pe care le oferă revelația supranaturală.

Datorită autonomiei de bază a culturii umane, prin afirmarea conștiinței acesteia se delimitează sau se precizează, într-un mod cît se poate de grăitor și de semnificativ, domeniul dintre factorii laici și dintre cei religioși ai raporturilor ce se pot stabili între Biserică și Stat, adică domeniul de acțiune în care acești factori se pot mișca în mod independent unii față de alții.

Desigur că la delimitarea acestui domeniu contribuie și suveranitatea și orînduirea socială, și contribuie deasemenea și factorii religioși înșiși, însă nici unul nu aduce o contribuție atît de precisă și atît de caracteristică la această delimitare ca aceea pe care o aduce factorul cultural laic sau profan.

Delimitarea de care este vorba aduce la expresie natura esențial deosebită a celor două realități care intră inevitabil în raporturi una cu cealaltă, adică a realităților pe care le prezintă Biserica și Statul. Delimitarea domeniilor acestora este impusă de însăși natura lor. Ea arată granița pe care a sădit-o natura între ele, dar această graniță poate fi un loc de contact și un loc de colaborare între ele, după cum poate fi și un loc de separare și de ostilitate sau chiar de necolaborare de nici un fel între ele. Caracterul ce i se dă graniței naturale dintre cele două realități, depinde de evoluția principalilor factori laici și a principalilor factori religioși, ca și de modul în care dezvoltarea și adaptarea lor continuă la realitățile obiective îi face să se apropie sau să se îndepărteze.

d) Mai este de observat că inițial Statul roman pe lîngă cei trei factori laici pe care i-am amintit, a mai oferit sau mai bine zis a opus în relațiile dintre Biserică și Stat un al patrulea factor care era numai pe jumătate profan sau laic iar pe jumătate religios. Acesta era politeismul care se înfățișa prin elementele sale constitutive ca fiind de proveniență și de factură laică. Desigur că, pe acest din urmă factor Biserica nu l-a acceptat și nici nu l-a asimilat. N-a făcut nici măcar încercarea de a-l asimila, ci s-a situat de la început pe o poziție de neacceptare a lui, nesocotindu-l un factor reprezentativ pentru viața de stat, adică neprivindu-l ca pe unul care ar intra în rînd cu ceilalți trei, pe care i-am amin-

til, cărora a înţeles de la început să le dea respectul cuvenit şi să adopte în acelaşi timp şi o atitudine pozitivă de preţuire faţă de ei, urmînd cuvintelor Mîntuitorului de a da Cezarului cele ce sînt ale Cezarului.

Adoptînd o atitudine pozitivă faţă de cei trei factori principali cu care se înfăţişa Statul şi care îi exprima în mod cît se poate de complet identitatea, Biserica şi-a asimilat factorii respectivi, urmînd în atitudinea sa atît linia principială sau teoretică sau doctrinară care izvora din cuvintele Mîntuitorului privitoare la împărăţia Lui şi la raporturile credincioşilor faţă de îndatoririle ce le reveneau către Stat (Cezar), cît şi linia practică a intereselor Bisericii de a-şi asigura liniştea necesară desfăşurării activităţii sale. Procedînd în acest fel Biserica nu a provocat autoritatea de stat, dar nici nu a căutat să se apropie de ea, cu atît mai mult nu a încercat să i se substituie sau să o concureze. Dacă totuşi s-a ajuns la conflict şi la un anumit antagonism manifestat mai mult prin acţiunile unilaterale ale Statului acestea se datoresc unor factori negativi care au apărut inevitabil în relaţiile dintre Biserică şi Stat.

*

Factorii negativi, ca şi cei pozitivi arătaţi mai sus, unii au fost de natură religioasă, iar alţii de natură laică sau profană.

3. Factorii negativi de natură religioasă

Factorii negativi de natură religioasă au fost următorii:

a) Cel dintîi factor religios care a influenţat negativ raporturile dintre Biserică şi Stat a fost amintit — în parte — ca al patrulea factor principal pe care l-a prezentat viaţa de stat în raport cu Biserica. Acesta era politeismul, în măsura în care Statul se identifica cu el. Şi de fapt, datorită simbiozei dintre politeism şi dintre autoritatea de stat romană, care a avut în vechiul cult păgîn şi în vechile religii păgîne un reazem permanent, Statul s-a simţit dator să ofere sprijinul său politeismului oficial, înţelegînd să-şi afirme propria sa autoritate pe sprijinirea acestei religii de stat. Ca urmare s-au luat din partea Statului o sumă de măsuri menite să-i oblige pe creştini să practice politeismul sau să manifeste faţă de acesta respectul cuvenit religiei de stat, mergînd pe linia aceasta pînă la calificarea refuzului creştinilor de a practica actele de cult păgîne, fie ca refuz de a se supune legilor de stat, fie de-a dreptul ca acte de jignire a împăratului şi de împotrivire acestuia, pentru că precum se ştie, cetăţenii romani erau datori să aducă jertfe însuşi împăratului care era aşezat în rîndul zeilor. Aceste jertfe sau şi numai participarea la ele şi consumarea alimentelor ce se jertfeau constituiau un semn de supunere şi de loialitate faţă de împărat, iar refuzul lor era calificat ca împotrivire faţă de împărat.

Cu toate acestea autoritatea bisericească şi-a păstrat constant atitudinea de supunere faţă de Stat dar de neacceptare a unor credinţe şi practici religioase contrare învăţăturii creştine, apărîndu-şi mereu libertatea de conştiinţă şi reclamînd-o în orice împrejurare potrivit cuvintelor Scripturii că în această chestiune se cade a asculta mai mult de Dumnezeu decît de oameni (Fapte 5, 29). Desigur însă că datorită unor ase-

menea poziţii de neconciliat, sprijinul dat de autoritatea de stat politeismului a constituit principalul factor religios negativ al relaţiilor dintre Biserică şi Stat.

b) Al doilea factor negativ al acestor relaţii l-a constituit însuşi interesul propriu al cultelor păgîne, care în faţa progreselor pe care le făcea creştinismul îşi vedeau ameninţate poziţiile proprii prin pierderea credincioşilor şi a posibilităţilor de tot felul pe care le ofereau aceştia pentru prosperitatea respectivelor culte.

Simţindu-se ameninţate în existenţa lor, cultele păgîne au procedat mai întîi la denigrări, formulînd fel de fel de acuze neîntemeiate şi chiar scandaloase la adresa creştinilor în masă, sau numai la adresa unora, şi apoi asupra creştinilor mai de seamă. Mai tîrziu au trecut la instigări directe împotriva creştinilor şi împotriva Bisericii, ca în cele din urmă să se adreseze direct Statului, demnitarilor de stat şi însuşi împăratului cu plîngeri prin care denunţau creştinismul ca fiind «un duşman al neamului omenesc», iar pe creştini declarîndu-i «atei» şi ca atare duşmani ai Statului şi fireşte în primul rînd ai cultului împăratului. În acelaşi timp atît slujitorii cultelor păgîne cît şi numeroşi meşteşugari şi alte persoane care trăiau din exercitarea unor profesiuni direct legate de cultele păgîne, treceau pe alocuri la organizarea unor manifestaţii împotriva Bisericii şi chiar la acte de agresiune împotriva slujitorilor ei, stîrnind tumultul public împotriva acestora, ca acelea cărora era să le cadă victimă însuşi Sfîntul Apostol Pavel (argintarul Dimitrie... etc...).

c) Al treilea factor religios care a influenţat negativ raporturile dintre Biserică şi Stat a fost strînsa legătură iniţială a Bisericii cu populaţia evreiască din imperiu.

Această legătură era firească datorită faptului că însuşi Mîntuitorul se născuse din poporul lui Israel şi a desfăşurat activitatea în ţara israelitenilor. El şi-a ales apoi Apostolii dintre israeliteni iar ucenicii şi colaboratorii acestora cei mai apropiaţi au fost toţi din acelaşi neam. Ca urmare şi cele dintîi activităţi misionare în afara Palestinei au avut ca obiectiv comunităţile evreieşti din cuprinsul imperului roman. Predicarea Evangheliei în sînul acestora a stîrnit o frămîntare şi o mare tulburare. Evreii înşişi, cei care se împotriveau creştinismului, au început a-i denunţa pe creştini autorităţilor romane în rînd cu credincioşii şi cu slujitorii celorlalte religii din imperiu.

Ca prezenţă deosebit de activă în cadrul comunităţilor evreieşti, şi în acelaşi timp, ca acţiune religioasă denunţată de înşişi evreii, religia creştină — sau Biserica — a apărut în ochii autorităţii de stat, ca şi în ochii celorlalte religii, cu identitatea de «sectă iudaică».

Această concluzie asupra naturii creştinismului şi a Bisericii a determinat numeroase fricţiuni, suspiciuni, neînţelegeri, conflicte şi chiar răfuieli grave între creştini şi mozaici, între creştini şi credincioşii celorlalte religii, precum şi între Biserică şi Stat.

d) Al patrulea factor religios negativ al raporturilor dintre Biserică şi Stat; de astă dată unul care se datoreşte creştinilor sau Bisericii lor nu Statului sau necreştinilor, l-a constituit atitudinea anarhică, uneori cvasi-nihilistă a unora dintre creştini.

Cuprinşi de fervoarea religioasă care i-a azvîrlit în dezechilibru psihic, o seamă de creştini manifestau atîta nerăbdare în aşteptarea Parusiei sau venirii a doua a Domnului, încît nesocoteau orice rînduieli ale vieţii religioase ca şi ale vieţii de stat, ba mergeau atît de departe încît negau rostul oricărei autorităţi şi a oricăror legi. O seamă de alţi creştini au declarat autoritatea de stat ca încarnare a lui Antihrist, şi în fine — alte categorii — au manifestat atitudini, fie de rigorism extrem, fie de libertinism, încercînd de pe aceste poziţii să se elibereze de orice autoritate, de orice stăpînire lumească.

Se înţelege că elemente ca acestea au determinat legitime măsuri de apărare împotriva lor din partea Statului, iar pe de altă parte şi din partea celor care au trebuit să ducă o luptă continuă pentru a-i dovedi, Statului că nu se identifică cu asemenea elemente, curente sau orientări şi că nu le favorizează, ci, din contră le condamnă. Nu arareori însă Biserica n-a izbutit acest lucru şi a avut de suferit, fiind tratată cu măsurile destinate unor asemenea rătăciţi.

Grupurile de creştini care împărtăşeau asemenea păreri şi încercau să le profeseze, au fost osîndite ca eretice, şi apariţia lor a fost considerată multă vreme ca fiind determinată nu numai de fervoarea religioasă excesivă, ci şi de deznădejdea în care căzuseră o seamă de creştini, din pricina chinurilor fizice şi morale la care erau supuşi prin persecuţiile organizate de stăpînirea romană.

Şi într-adevăr acestea sînt cauzele principale care au determinat ostilitatea din partea autorităţilor de stat, vreme în care Biserica a trebuit să-şi ducă existenţa în umbră sau chiar în întuneric.

4. Factorii negativi de natură laică sau profană

Cu efecte nu mai puţin dăunătoare raporturilor dintre Biserică şi Stat au intervenit şi alţi factori negativi de natură laică sau profană care au determinat la început suspiciune şi neîncredere, iar apoi grave măsuri represive împotriva Bisericii, în numele apărării Statului de primejdia subminării ordinii sale interne din partea creştinilor, ca şi de primejdiile din afară pe care aveau convingerea că le favorizează creştinii.

a) Cel dintîi factor negativ al raporturilor dintre Biserică şi Stat nu l-a determinat sau nu l-a oferit Statul, adică nu vine din partea Statului, ci din partea Bisericii. Acesta constă în primejduirea orînduirii sociale a Statului roman de atunci, adică primejduirea orînduirii sclavagiste, atît prin propovăduirea sau doctrina creştină, cît şi prin modul de organizare a primelor comunităţi creştine. Căci desigur nu putea fi privită, de către societatea romană şi de către autoritatea de stat, fără suspiciune şi fără îngrijorare legitimă, o învăţătură nouă care propovăduia de-a lungul şi de-a latul imperiului, egalitatea între bărbat şi femeie, între oamenii liberi şi între sclavi, egalitatea între stăpîni şi între robi, egalitatea între elini, iudei şi romani, ca şi egalitatea între toate popoarele. Astfel de lucruri sunau cel puţin straniu în urechile celor care se socoteau într-un fel al lor a fi un popor ales, al cărui destin era să stăpînească toate celelalte popoare şi să aşeze rînduielile sociale juridice şi de stat care conveneau mai bine intereselor şi aspiraţiilor sale de stăpînitor.

Poporul roman n-a putut reacţiona decît negativ la această propovăduire. Se înţelege însă că numai acea parte a poporului roman care constituia forţa conducătoare în Stat şi masa oamenilor liberi legaţi prin interese de viaţă, de orînduirea socială şi de stat a imperiului roman, ca şi de năzuinţele sau aspiraţiile acestuia de a fi şi de a se afirma continuu stăpîn nu numai în «Orbis Romanum» ci şi în «Orbis Terrarum». Cei ce nu cunoşteau şi nu voiau să admită vreo egalitate cu alte popoare şi nici măcar vreo pace cu alte popoare, chiar dacă simţeau puterea deosebită a acelora, decît cunoscuta «pax romana», adică pacea dictată de romani, iar nu o pace convenită bilateral, nu puteau aplauda pacea între toţi oamenii şi între toate popoarele de pe poziţii egale sau de frăţietate pe care o propovăduiau creştinii.

Şi mai gravă a trebuit să li se pară şi, li s-a părut de fapt, ameninţarea pe care o reprezenta creştinismul la adresa lumii romane prin modul practic de organizare a comunităţii creştine, care era diametral opus rînduielilor de bază a orînduirii sociale sclavagiste.

Ce putea fi mai primejdios pentru întreaga viaţă socială şi de stat a imperiului roman decît o asemenea schimbare care s-ar produce în structura sa economică şi socială ? Nimic nu ameninţa mai grav Statul roman decît spectrul răsturnării ordinii sociale din cuprinsul său.

Identificînd această primejdie în noul mod de organizare socială pe care începuse a-l practica Biserica, autoritatea de stat şi-a mobilizat toate puterile pentru strivirea noii religii şi cu deosebire a noii orientări privitoare la raporturile sociale, naţionale şi economice dintre oameni. Ea a recurs mai întîi la nişte pretexte, declanşînd acţiuni represive împotriva Bisericii, la adăpostul acestora, apoi a trecut la declararea tuturor comunităţilor religioase creştine ca : asociaţii interzise sau nepermise «collegia illicita», comunitate primejdioasă pentru societatea şi Statul roman. Trecînd comunităţile creştine în categoria asociaţiilor interzise, Statul roman şi-a asigurat, de la Neron încoace, o bază legală pentru a lua oricînd măsuri represive împotriva creştinilor înscenîndu-le procese ca unor rebeli călcători ai legilor romane şi duşmani ai Statului roman. De nevoie, creştinii au recurs la constituirea lor în felurite asociaţii pe care le îngăduia legea romană ca asociaţii de ajutor reciproc, asociaţii de înmormîntare, asociaţii profesionale, etc.

Se poate aprecia cu uşurinţă proporţiile, adică adîncimea şi întinderea în spaţiu şi în timp, a conflictului pe care l-a generat acest factor social laic, cu totul nou, cu care venea Biserica, în raporturile dintre Biserică şi Stat.

De pe poziţia sa proprie şi apărîndu-şi baza orînduirii sale sociale şi de stat, autoritatea romană a cerut din partea creştinilor şi a conducerii Bisericii să manifeste loialitate faţă de orînduirea socială a Statului roman, obligînd-o, atît în epoca persecuţiilor, cît şi după ce Biserica a dobîndit libertatea de manifestare, să declare că respectă instituţia sclaviei şi să procedeze în consecinţă. De aceea Biserica, consecventă liniei sale de respectare a aşezămintelor sau orînduielilor de stat, şi-a concretizat această atitudine şi faţă de sclavie prin anumite declaraţii publice şi chiar prin hotărîri înscrise între rînduielile lor de organizare,

adică în canoane (82 ap.; 4, IV ec.; 85, VI ec.; 3 Gangra; 64 Cartagina; 82 Cartagina; 40, 42, 49, 53 Vasile cel Mare).

b) Al doilea factor laic care a influenţat negativ relaţiile dintre Biserică şi Stat, care nu este însă de gravitatea celui dintîi, deşi a stîrnit adesea nu numai suspiciuni, ci şi adversităţi faţă de creştini, este legat de faptul că, în permanenţă creştinismul era considerat «sectă iudaică», drept o forţă religioasă care cuprinsese masele nemulţumite din întreg imperiul ca aliat prezumtiv şi chiar ca aliat direct şi activ ai duşmanilor din afară ai Statului roman.

Atîrnînd greu în cumpănă atît factorii pozitivi cît şi factorii negativi ai raporturilor dintre Biserică şi Stat, toţi aceştia au intrat activ în determinarea raporturilor posibile de stabilit între Biserică şi Stat în primele trei veacuri.

Aceste raporturi constau, din partea creştinilor, în loialitate şi supunere, îndeplinindu-şi toţi, ca şi Biserica, în calitate de comunitate religioasă creştină, îndatoririle faţă de Stat, iar din partea Statului în măsuri represive sau de prigonire care au alternat la răstimpuri foarte mari şi cu unele măsuri de toleranţă. Situaţia legală şi de fapt a Bisericii a rămas însă aceea de «asociaţie interzisă». Ca atare ea a fost nevoită să ducă o viaţă extrem de grea în umbra puterii de stat şi în umbra legilor, pînă la anul 313 cînd a dobîndit libertatea de manifestare prin edictul de la Milan, emis de împăratul Constantin cel Mare.

Biserica şi Statul intrînd inevitabil în raporturi care la început au avut caracterul unor simple contacte, iar mai tîrziu s-au amplificat sporindu-se suprafaţa contactelor atît prin ciocniri cît şi prin colaborări, au înscris de-a lungul istoriei numeroase etape şi faze caracteristice pentru raporturile lor.

Aceste etape şi faze au fost determinate în esenţa lor de factorii pozitivi şi negativi cu care a intrat şi Statul şi Biserica în raporturi reciproce.

Numai ţinîndu-se seama de aceşti factori se poate înţelege bine problema raporturilor dintre Biserică şi Stat şi se poate fixa o imagine veridică a acestora în decursul istoriei.

Ţinînd seama de cele arătate, în cazul analizării factorilor care determină în mod esenţial raporturile dintre Biserică şi Stat, şi avînd în vedere că pentru schiţarea unei imagini adevărate a acestor raporturi este absolut necesară şi perspectiva istorică, apare evident că în încercarea de a contura o privire istorică asupra relaţiilor dintre Biserică şi Stat trebuie să ţinem seama, atît de factorii specifici prin care intră în raporturi cele două instituţii, cît şi de desfăşurarea istorică a acestora.

Felul în care se prezintă în genere factorii care determină — în mod esenţial — raporturile dintre Biserică şi Stat, i-am privit într-o minimă perspectivă istorică, şi prin acest minim fapt ei ne redau un cadru mare pentru înţelegerea raporturilor respective. Dar nu toţi factorii amintiţi determină — în aceeaşi măsură — caracterul sau natura şi extensiunea raporturilor dintre Biserică şi Stat.

Dintre toţi aceşta trebuie să reţinem că factorii care determină, în modul cel mai hotărîtor, tipul relaţiilor dintre Stat şi Biserică, numai doi

şi anume: un factor religios cu care intră Biserica activ în determinarea relaţiilor sale cu Statul şi un factor laic sau profan cu care intră Statul în mod activ în determinarea relaţiilor sale cu Biserica. Aceşti doi factori pot să fie înfăţişaţi dîndu-i-se — în expunere — prioritate unuia sau altuia, după cum problema de care ne ocupăm este abordată de pe poziţie bisericească sau de pe poziţie de stat. Oricum însă ar fi privite lucrurile, adevărul care trebuie lămurit este însă unul şi acelaşi. De aceea, indiferent de poziţia de pe care se încearcă lămurirea lui, adică dacă acest lucru se face de pe poziţia Bisericii sau de pe aceea a Statului, trebuie să se aibă în vedere — în mod principal — aceşti doi factori.

Factorul religios şi moral privit ca un conţinut de idei ce determină concepţia creştină despre viaţă şi factorul laic sau profan numit orînduire socială care determină modul profan de a gîndi şi de a acţiona.

Ţinînd seama de aceşti doi factori şi de interinfluenţa sau interacţiunea în care ei s-au găsit — în mod inevitabil — de-a lungul istoriei, vom releva dezvoltarea istorică a relaţiilor atît în conţinutul lor cît şi în formele caracteristice sau tipice devenite tipuri istorice ale relaţiilor dintre Biserică şi Stat.

După aceste chestiuni generale şi de principiu, vom arăta în continuare în ce chip s-au prezentat relaţiile dintre Biserică şi Stat pe epoci, etape şi faze, în cadrul principalelor orînduiri sociale, de-a lungul istoriei.

5. Premizele istorico-juridice ale relaţiilor Bisericii cu Statul Roman

După cum se ştie Biserica sub aspectul ei de societate religioasă a apărut în imperiul roman a cărui orînduire socială a fost orînduirea sclavagistă, care a durat pînă la sfîrşitul veacului V şi cu prelungiri chiar şi în veacurile următoare, înscriind diferite etape şi faze.

În condiţiile specifice ale acestei orînduiri mesajul creştin a găsit cel mai mare răsunet în masele oprimate de orînduirea respectivă şi anume în mulţimea cea fără de număr a sclavilor rezultaţi din aservire internă pe cale de împilare şi din grosul prizonierilor de război a căror soartă nu putea fi decît ori moartea, ori sclavia.

Sclavilor li s-au adăugat aşa-zişii liberţi adică foşti sclavi liberaţi, apoi marele număr de străini sau de pelegrini care se găseau pe teritoriul Statului Roman şi care păstrau o legătură permanentă între viaţa imperiului şi viaţa popoarelor şi statelor de la marginile acestuia, uneori de la mari depărtări, cum a fost cazul chiar în epoca apostolică cu India, Etiopia etc. La masa cea mare a locuitorilor din categoriile amintite s-a adăugat apoi masa femeilor din toate categoriile sociale, inclusiv din clasa patricienilor adică a nobilimii romane şi a cetăţenilor liberi din alte categorii. Faptul se explică prin starea complet inferioară sub raport juridic şi social în care se găseau femeile în epoca veche (orînduirea sclavagistă). Condiţia lor nu se deosebea prea mult de aceea a sclaviei şi tocmai datorită condiţiei inferioare a femeilor, în rîndurile acestora mesajul creştin a prins pe întreaga scară a vieţii sociale şi de stat, pătrunzînd — prin ele — pînă şi la curtea imperială.

Nici în rîndurile oastei, cu toate regulile aspre de viață ale acesteia, mesajul creștin n-a rămas fără un puternic ecou.

În fața curentului de aderare la creștinism care creștea continuu și amenința cu răsturnarea rînduielilor religioase și mai ales cu răsturnarea rînduielilor sociale ale imperiului, prejudiciind în mod grav autoritatea de stat, în interior, dar și în exterior, aceasta a trecut la măsuri de represiune împotriva creștinilor începînd cu împăratul Claudiu care le-a declanșat într-o formă destul de blîndă față de succesorii săi, la anul 55-56, poruncind ca toți evreii să fie expulzați din Roma pentru gîlcevile pe care le făceau, amenințînd liniștea și ordinea publică. Măsura i-a privit deopotrivă și pe creștinii dintre evrei și ea s-a extins și la alte centre importante din imperiu.

La mai puțin de 10 ani după ce a izbucnit revolta evreilor din Palestina, pregătită chiar din epoca cînd luase Claudiu măsuri împotriva lor, măsuri executate și atunci prin agitațiile socotite primejdioase ale evreilor, împăratul Nero declanșează apoi cea dintîi persecuție sîngeroasă împotriva creștinilor.

De aci înainte persecuțiile se țin lanț și istoria înregistrează încă vreo nouă alte persecuții de mare amploare pînă la anul 313. De fapt ele au fost mai numeroase dar măsurile luate la declanșarea lor nu s-au aplicat pretutindeni la fel, depinzînd de guvernatorii provinciilor și de conducătorii cetăților.

Dărîmarea Ierusalimului la anul 77 d.Hr. a constituit un prilej și un motiv grav de urmărire și de oprimare a creștinilor, socotiți ca fiind o simplă sectă iudaică.

Orice calamitate o avea imperiul, orice dușman îl ataca din afară, vina pentru aceste nenorociri era aruncată asupra creștinilor.

Cu toate supliciile la care erau supuși și cu toate că încă de la Nero comunitățile creștine au fost declarate «collegia illicita», creștinii au continuat să lucreze și să cîștige teren ajungînd tot mai numeroși în toate straturile sociale. O împrejurare neprevăzută le-a favorizat întărirea poziției numerice și de altă natură în imperiu și anume: faptul că la anul 220-222 împăratul Caracala a acordat cetățenia, adică dreptul nevisat pînă aci de masa cea mare a locuitorilor imperiului, tuturor liberților, adică foștilor sclavi eliberați și peregrinilor, precum și altor categorii de oameni liberi, adică tuturor locuitorilor imperiului roman, cu excepția sclavilor. Cum majoritatea acestora deveniseră creștini, se înțelege că poziția și influența creștinilor a cîștigat enorm prin măsura luată de Caracala.

Un mare val și destul de crîncen s-a abătut asupra creștinilor, prin persecuțiile care au urmat după retragerea romanilor din Dacia, retragere care a avut loc la anul 275 sub presiunea dacilor liberi și a goților. Culmea măsurilor represive s-a atins la 10 ani după acest eveniment sub împăratul Dioclețian (286—305) care de îndată ce a ajuns pe tronul imperiului a încercat să ia o hotărîre definitivă în lupta cu Biserica.

Sub urmașii săi toleranța a alternat cu persecuția pînă la anul 313 cînd Constantin cel Mare a tras consecințele luptei zadarnice de pînă aci dusă împotriva Bisericii timp de 250 de ani, și a publicat edictul de la Milan prin care a acordat, atît creștinilor libertate de manifestare legală, cît și tuturor credincioșilor celorlalte religii.

Rezultatul celor aproape trei sute de ani de prigonire a Bisericii și a credincioșilor nu a fost acela pe care l-a așteptat imperiul, ci tocmai unul contrar. Creștinismul în loc să piară, a cîștigat din ce în ce mai mult teren, încît în veacul al treilea și mai ales în a doua jumătate a lui, numărul credincioșilor aparținători noii religii, devenise atît de mare, încît, fără să acționeze direct asupra treburilor publice și împotriva ordinii de stat, făcuseră imperiul în multe privințe, dependent, în mod practic sau real de voința sau atitudinea lor. Puterea aceasta pe care și-o dobîndise creștinismul trăind și lucrînd un timp atît de îndelungat în ilegalitate, a apărut spre sfîrșitul veacului al treilea, ca o putere de nebiruit, și astfel a izbutit să schimbe atitudinea Statului față de ea.

Cel dintîi împărat care și-a dat seama că nu mai era de luptat împotriva creștinilor, a fost ultimul lor prigonitor însemnat, Dioclețian. Dintre urmașii acestui împărat, Galeriu a ridicat pentru prima dată în mod oficial, printr-un decret imperial din 311, toate măsurile de prigonire luate de antecesorii săi. În mod special prin acest edict au fost abrogate și legile de prigonire a creștinilor, emise între ani 303—305, de către împăratul Dioclețian.

Prin edictul lui Galeriu, se declara: «Creștinii pot să existe din nou; ei vor putea să-și țină de acum înainte — în mod liber — adunările lor (conventicula); să-și zidească biserici, însă cu condiția să nu tulbure ordinea și să nu facă nimic contra legilor Statului». În schimbul acestei grații, ei sînt însă datori să roage pe Dumnezeul lor pentru sănătatea împăratului, pentru prosperitatea Statului, ca și pentru a lor proprie *(Pro salute nostra et rei publicae ac sua)*. Creștinii vor putea să ocupe funcții și să trăiască în siguranță în căminele lor; să nu fie tulburați în treburile lor religioase.

Acest edict de mare însemnătate pentru politica imperiului și pentru dezvoltarea Bisericii, a redat creștinilor, pe lîngă toleranță, și primul lor drept recunoscut de Statul roman, dreptul de a exista *(ut denuo sint christiani et conventicula sua componant)*. Cum însă o mare parte a opiniei publice și cercurile înalte din conducerea imperiului erau antrenate și crescute în tradiția persecutării creștinilor, efectul acestui edict a fost minim și a stîrnit o puternică opoziție din partea aparatului de stat, așa încît el nici nu a putut să fie aplicat pretutindeni.

De altfel nici creștinilor aproape că nu le venea să creadă, că a sosit momentul unei eliberări de sub opresiunea în care trăiseră pînă atunci. La această eliberare s-a ajuns de fapt abia prin edictul de la Milan, dat în anul 313 de către împărații Constantin cel Mare și Liciniu. Iată textul acestui edict în traducere liberă:

«Noi, Constantin și Licinius augusti, sosiți la Milan sub auspicii fericite și căutînd cu bunăvoință tot ce interesează bunul mers și securitatea publică, între multe lucruri pe care le-am socotit utile și propriu-zis înaintea tuturor lucrurilor, am socotit că trebuie fixate regulile în care să fie cuprinse cultul și respectul divinității. Să se știe că noi acordăm creștinilor și tuturor celorlalți, întreaga libertate de a urma reli-

gia pe care şi-o vor alege. În vederea căreia divinitatea care rezidă în cer, va binevoi să ne fie şi nouă favorabilă şi celor care trăiesc sub imperiul nostru. Prin acest înţelept şi sănătos sfat, noi facem deci să se cunoască voinţa noastră, în sensul nu numai ca libertatea de a urma sau de a îmbrăţişa religia creştină să nu fie refuzate nimănui, dar că este îngăduit fiecăruia de aş încredinţa sufletul său religiei care îi convine... Această concesie pe care le-o facem, lor creştinilor, în mod absolut şi sigur, înţelepciunea voastră va înţelege, că noi acordăm deopotrivă tuturor celor care vor să urmeze cultul lor, sau riturile lor particulare. Pentru că este în folosul liniştei timpului nostru, ca fiecare în chestiunile divine să poată urma modul care-i convine....»

În edictul lor, Constantin şi Liciniu, spun că, dezbătînd la Milan, toate cele de interes pentru securitatea publică *(que ad commodam et securitatem publicam pertinerent)*, au socotit între cele dintîi lucruri necesare să dea creştinilor şi tuturora, putinţa de a urma în mod liber religia pe care ar voi-o fiecare *(ut daremus omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset)*.

Apoi, ridicînd complet toate opreliştile care mai înainte s-au înscris în legătură cu numele creştinilor *(ut amotis omnibus omnio condicionibus queprius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine...)*, acum să fie liberi şi fiecare dintre cei care vor să practice religia creştină, să urmeze religia lor fără nici o tulburare (inquietudo) sau şicană.

«Noi dăm creştinilor facultatea liberă de a practica religia lor, şi chiar altor religii le concedem, pentru liniştea vremii noastre, putinţa ca în mod similar, deschis şi liber, să fie practicate, aşa încît fiecare în practicarea religiei să aibă facultatea liberă, nestînjenindu-se cinstirea nici unei religii» *(...nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem is dem Christianis de disse... etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertum et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem...)*. (Vezi : Eusebiu, Ist. eccl., X, 5, 1-17 ; Lactanţiu, De mortibus persecutorum, 48, 2-12).

Din cuprinsul acestui edict, se vede că el s-a dat în interesul Statului iar nu în interesul vreunei religii. Prin el se dă creştinilor şi tuturor celorlalţi credincioşi, libertatea religioasă deplină tuturor. Se ridică orice măsuri restrictive contra creştinilor, pentru ca aceştia să se poată bucura de libertate absolută şi pe faţă (absolutam et apertam) ceea ce înseamnă că pînă aci într-adevăr creştinii se găsiseră în ilegalitate, stare în care nu puteau duce o viaţă religioasă pe faţă (apertam), ci în ascuns (occultam).

Prin urmare edictul de la Milan, însemnează scoaterea creştinilor din ilegalitate. Dispoziţia arată totodată că nici unei religii nu i se refuză cinstirea cuvenită. Se acordă aceleaşi garanţii legale tuturor religiilor, recunoscîndu-se prin aceasta comunităţilor religioase — deci şi celor creştine — calitatea de corporaţii de drept public, calitate pe care o avea pînă aci numai cultul roman. Religia romano-păgînă încetează prin aceasta de a mai fi religie de stat în sensul în care ea fusese pînă aci. Statul devine neutru faţă de cultele religioase.

Prin toate acestea se inaugurează o nouă politică religioasă în lume, întemeiată pe libertatea religioasă, fără nici o discriminare, pe egalitatea cultelor în faţa Statului, care în materie de credinţă religioasă se declară neutru, abolind privilegiile de stat de pînă aci. Privită în perspectiva timpurilor, această politică religioasă, inaugurată prin Edictul de la Milan, a rămas şi a servit ca model acelor state care într-adevăr au înţeles în mod real atît rostul lor cît şi rostul credinţelor religioase.

De la Edictul de la Milan din anul 313 înainte, se trece la o nouă etapă a raporturilor dintre Biserică şi Stat, de afirmare a poziţiei şi influenţei din ce în ce mai puternice a Bisericii în Stat. Constantin cel Mare a luat o serie de măsuri prin care a dat posibilitate Bisericii să-şi întărească baza ei materială, să-şi fixeze învăţătura sa religioasă şi să se reorganizeze din punct de vedere administrativ.

Cunoscut fiind faptul că împăratul Constantin cel Mare nu a devenint creştin decît pe patul de moarte, s-a pus mereu întrebarea de ce oare a sprijinit totuşi Biserica în aşa mare măsură? Motivele care l-au determinat pe împărat să adopte această atitudine nouă faţă de creştinism par a fi tendinţa spre unificare şi refacerea întregii organizaţii de stat a imperiului, începută încă în vremea lui Diocleţian, căutînd să toarne într-o administraţie unificată, un conţinut corespunzător pentru a-i consolida unitatea. În scopul consolidării acestei unificări Constantin a socotit că poate întrebuinţa creştinismul, pentru că l-a considerat destul de puternic şi destul de apt, — prin elementul nou pe care-l aducea şi în ceea ce priveşte credinţa religioasă şi în ceea ce priveşte raporturile dintre diversele popoare — ca să servească în chip optim opera de unificare a imperiului pe care o urmărea el.

Într-adevăr, religia creştină era o religie monoteistă, avînd prin aceasta avantaje multiple ; ea nu era apoi o religie naţională ca religiile politeiste, în care fiecare popor îşi avea zeul lui pe care-l cultiva, ci din contră, căuta să atenueze deosebirile etnice cu scopul de a strînge pe toţi credincioşii într-o organizaţie monoteistă unitară. La vremea aceea nimic nu-i putea servi mai bine lui Constantin cel Mare pentru înfăptuirea ţelului său de unificare a imperiului, decît o astfel de religie, legată de adorarea unui singur zeu, un Dumnezeu comun, al tuturor celor din imperiu.

Religia creştină, întrunind toate condiţiile pentru a servi acest scop, putea să servească în acelaşi timp şi altor ţeluri ale politicii imperiului, dar desigur numai în cazul cînd ea ar fi fost sprijinită în mod corespunzător, ceea ce Constantin a şi făcut cu toată hotărîrea, depăşind prin primele sale acte de sprijinire şi ridicare a Bisericii, principiul egalităţii cultelor enunţat prin Edictul de la Milan, care a rămas valabil numai teoretic, căci practic Constantin a transformat Biserica creştină în Biserică dominantă, nu numai faţă de celelalte religii, ci, destul de vizibil, chiar şi faţă de cultul oficial roman, în fruntea căruia Constantin cel Mare a continuat totuşi să troneze ca pontifex maximus pînă la moartea sa.

Faţă de rezistenţa ce-i opuneau reformelor sale în acest domeniu vechile culte, mai ales cultul roman şi cercurile politice şi administra-

tive legate de acesta, Constantin cel Mare a adoptat o atitudine de înțelegere, menajînd sensibilitatea religioasă și orgoliul păgîn, chiar prin faptul că a menținut demnitatea de pontifex maximus pînă la moartea sa și prin aceea că nici nu s-a botezat decît tocmai la sfîrșitul vieții.

În fapt, el nici nu a luat vreo măsură de prigonire a păgînilor, a ținut doar să creeze Bisericii toate condițiile ca aceasta să apară în arena vieții religioase cel puțin pe un plan egal dacă nu avantajat față de religia păgînă, pentru ca în aceste condiții să se poată hotărî soarta fiecăruia prin luptă deschisă. El a patronat toată vremea și cultul păgîn, exercitînd efectiv și funcția de șef al acestui cult, de pontifex maximus, dar însușindu-și totodată și calitatea de mare pontifice creștin.

Prin toate privilegiile acordate Bisericii și slujitorilor ei, Constantin nu a depășit în întregime privilegiile pe care le avea cultul oficial roman, și slujitorii acestuia, iar în bună parte chiar și alte culte păgîne și slujitorii lor. Împotriva nici unuia din cultele păgîne nu a luat măsuri, ci doar împotriva unor eretici creștini (arienii), avînd interesul să apere și să consolideze Biserica.

Această politică religioasă a lui Constantin cel Mare l-a făcut să poată ține în mîinile sale frînele forțelor spirituale ale imperiului și să uzeze de ele în interesul politic pe care l-a urmărit: consolidarea și prin religie a unității imperiului, țel pentru înfăptuirea căruia el a pus baza și a trasat drumul, rămînînd urmașilor săi misiunea de a-l desăvîrși.

Cinstit deopotrivă și admirat pentru înțelepciunea sa și de păgîni și de creștini, el a fost proclamat sfînt îndată după moarte și de către creștini și de către păgîni. Creștinii au mai așezat în rîndul sfinților și pe mama sa Elena, iar păgînii l-au declarat divin (divinus), așa cum era obiceiul să declare pe acei împărați și pontifici supremi în același timp, care făcuseră servicii reale imperiului și religiei romane.

Apotecarea lui din partea păgînilor, a fost dublată de apotecarea lui creștină, act prin care, de la Constantin cel Mare, o serie de împărați au fost smulși din mîinile păgînilor, și prin care creștinismul a oferit orgoliului imperial al urmașilor lui Constantin o perspectivă care de acum încolo devenea de preferat față de cea a apoteozării păgîne, și care a făcut și ea, ca de atunci să atîrne mai greu cumpăna în favoarea creștinilor.

Biserica a avut tot interesul să intre în alianță cu împăratul după ce suferise rigorile prigonirilor imperiale, după ce căutase în zadar să-i înduplece pe împărații anteriori și să le cîștige bunăvoința. Era o ocazie unică și neașteptată, poate nici visată de cei mai mulți. Creștinii și Biserica aveau tot interesul ca tronul imperial odată cîștigat pentru cauza lor să fie păstrat și făcut cît mai folositor pentru dezvoltarea Bisericii. Deși în sufletul lor alături de dragostea creștină se acumulaseră și multe resentimente împotriva prigonitorilor de pînă atunci, totuși în prima fază n-au trecut la răfuieli cu păgînii, ci doar la răfuieli interne, pentru că în starea de ilegalitate în care se dezvoltase viața Bisericii și chiar doctrina, se produseseră o mulțime de spărturi atît în unitatea ei doctrinară cît și în cea organizatorică.

Pentru a-și putea limpezi problemele interne ale Bisericii, creștinii au căutat și au găsit în împărat un aliat de a cărui putere s-au servit împotriva ereticilor. Sprijinind Biserica majoritară față de eretici ei, Constantin cel Mare și-a asigurat colaborarea și simpatia celor care țineau la credința și tradițiile ortodoxe, ceea ce nu era fără de importanță pentru poziția ei, aceasta pentru că după Sinodul I ecumenic, mai mult decît înainte, majoritatea creștinilor și a clericilor s-au pus total în slujba împăratului.

Recunoscută ca un cult liber, Biserica și-a dobîndit prin această recunoaștere, calitatea de instituție publică, și de pe această poziție a putut să-și sporească mijloacele economice, și să aspire, ba chiar să devină o putere politică sub Constantin cel Mare, care o sprijinea ca ea să devină în Stat cult dominant, spre sfîrșitul vieții sale.

De pe aceste baze, create prin politica lui Constantin cel Mare, Biserica a colaborat cît se poate de strîns cu Statul și a mers mai tîrziu în condițiile acestei colaborări pînă la identificarea cu el.

Dacă Constantin cel Mare, în condițiile obiective ale imperiului din vremea sa, nu a făcut decît să salte puțin, în mod practic Biserica pe o poziție dominantă numai de fapt, iar nu și legal, față de celelalte culte, apoi urmașii săi și-au dat toată silința ca acest caracter dominant al Bisericii să-l accentueze pînă la transformarea ei în Biserică de stat.

In sensul acesta au lucrat toți împărații începînd cu cei trei fii ai săi: Constantin II (337—340), Constant (337—350) și Constanțiu (337—361), cu excepția lui Iulian Apostatul (361—363) care a încercat să restaureze păgînismul în drepturile și în poziția lui anterioară domniei lui Constantin. De aci înainte Biserica devine un cult al Statului, dar nu singurul cult al Statului ci numai unul dintre celelalte culte. Cum însă prin numărul credincioșilor ea se situa în fruntea celorlalte, Biserica ajunge cultul dominant al Statului. Încărcată de privilegii, dar și bîntuită de tot felul de convulsiuni interne provocate de erezii, de schisme și de ambiții deșarte, chiar și de rivalități între diverși împărați, sau dintre alți demnitari de stat, Biserica înaintează spre dobîndirea poziției de singurul cult oficial al Statului și sfîrșește, ca la anul 380 să și devină singurul cult oficial al Statului. Cel care-i consacră creștinismului poziția de religie de stat, și anume de singura religie a Statului roman, este împăratul Teodosie I cel Mare (379—395). Acesta făcînd pregătiri în vederea întrunirii celui de al doilea Sinod ecumeinc la Constantnopol a găsit potrivit să emită la 380 decretul prin care proclamă creștinismul religia de stat.

Devenită cult oficial al Statului, ale cărei legi și hotărîri dogmatice sînt promulgate după al doilea Sinod ecumenic și ca legi de stat și ca avînd puterea acestora, ea devine principala aliată a imperiului și în același timp principala răspunzătoare de soarta imperiului cu care colaborează cît se poate de strîns, sprijinind și favorizînd toate măsurile interne de consolidare a puterii Statului ca și măsurile de apărare a acestuia împotriva primejdiilor din afară care se întețesc tot mai mult din a doua jumătate a veacului IV, stîrnindu-se în avalanșă migrațiunea popoarelor barbare, care, după ce pătrund întîi adînc în peninsula Balcanică 377—378, trec în Italia, devastează chiar Roma la anul 410

(Alaric regele vizigoților) și-și iau apoi drumul spre Galia, Spania și Africa de Nord (Africa romană) cotropindu-le pe toate acestea așa încît întreaga Biserică din Apusul Europei de atunci, cu excepția centrului Italiei în frunte cu Roma, ajunge sub stăpînirea barbară.

In noua situație Biserica din apus încetează de a fi cultul oficial al Statului. Mai mult în Galia și în Spania prevalează erezia ariană iar în Africa de Nord vandalii încep o acțiune care urmărea desființarea Bisericii.

In răsărit Biserica continuă să-și mențină și să-și întărească poziția tocmai pentru că devenea un aliat din ce în ce mai mare al puterii imperiale, angajată în lupta cu primejdia popoarelor barbare în continuă migrațiune. De aceea Statul a luat mai multe măsuri, prin legi proprii, pentru organizarea și apărarea Bisericii, precum și reprimarea dușmanilor ei mai ales a ereticilor și a păgînilor.

Cu deosebire împăratul Teodosie II cel Mic (408—449) emite astfel de legi, iar pentru impunerea în întreaga cultură romană a doctrinei creștine el creează în anul 425 prima universitate creștină la Constantinopol. Cu șase ani mai tîrziu, pentru apărarea Bisericii împotriva ereziei nestoriene, el convoacă Sinodul al III-lea ecumenic (431) la Efes și promulgă hotărîrile dogmatice și canonice ale acestui sinod, investindu-le cu puterea legilor de stat (la 418 elaborează Codex Theodosianus).

Deopotrivă în interesul imperiului și în interesul Bisericii el mai convoacă la anul 449 un al doilea sinod la Efes, conceput ca sinod ecumenic, dar rămas sub numele de sinod tîlhăresc, din pricina comportării nedemne a unor participanți la sinod.

In toiul prăbușirii imperiului roman de apus, din nevoia de a mobiliza toate forțele împotriva dușmanului lui din afară, Statul este determinat să încerce a strînge tot mai mult raporturile sale cu Biserica, datorită posibilităților pe care le avea aceasta de a mobiliza masele de locuitori ai imperiului, care deveniră aproape integral creștine.

O fază nouă în relațiile dintre Biserică și Stat, în toiul acelorași primejdii, o înscrie anul 451 cînd s-a întrunit al IV-lea Sinod ecumenic la Calcedon din porunca împăratului Marcian. Ceea ce este caracteristic pentru acest sinod, care inaugurează o nouă fază, este că deodată cu promulgarea hotărîrilor dogmatice și canonice, în forma și cu puterea legilor de stat, împăratul Marcian face un pas înainte și declară că legile Bisericii au putere mai mare decît legile de stat, adică prevalează față de acestea acolo unde s-ar întîmpla să se refere la chestiuni comune. Subliniind acest moment hotărîrile Sinodului IV ecumenic reglementează și ele, într-o formă nouă, raporturile dintre Biserică și Stat încadrînd în chip formal unitățile teritoriale ale Bisericii în acelea ale Statului și însușindu-și numeroase legi de stat cărora le-a dat un veșmînt bisericesc. În noua sa situație, Biserica continuă pe drumul fuziunii cu Statul, proces care este favorizat de ultima nenorocire a veacului V pe care a reprezentat-o pentru imperiul roman și pentru Biserică prăbușirea completă a întregului imperiu roman de apus la anul 476, cînd ultimul împărat al părții apusene a imperiului, Romulus Augustus, a fost depus de Odoacru regele herulilor, o seminție a ostrogoților care pun stăpînire pe întreaga Italie și de aci înainte partea apuseană a imperiului stă aproape 100 de ani, în întregime, sub stăpînire barbară.

Vremea aceasta coincide cu faza de trecere de la epoca orînduirii sclavagiste spre orînduirea feudală, a cărei instaurare se accelerează prin eliberarea tot mai masivă a sclavilor și prin transformarea lor în șerbi sau iobagi, proces sprijinit și favorizat de Biserică ca avînd și interesul de a dobîndi pe calea acestui proces numărul necesar de brațe de muncă pentru pămînturile pe care le dobîndise și a căror întindere sporea transformîndu-le în latifundii.

B. BISERICA ÎN CADRUL STATULUI ROMANO-BIZANTIN

1. Consolidarea organizatorică a Bisericii în Răsărit, începînd din sec. VI

Epoca lui Justinian I (527—565) reprezintă o fază nouă și cea mai caracteristică a relațiilor dintre Biserică și Stat în această orînduire.

Împăratul devine căpetenia civilă a Bisericii. Toți episcopii devin demnitari de stat, în sensul că primesc o poziție de reprezentanți direcți ai împăratului, nesupuși celorlalți demnitari de stat. Se știe că ei fuseseră, pînă aci, de la Constantin cel Mare încoace, doar judecători publici ale căror atribuții sau a căror competență suferise multe modificări, crescuse sau fusese restrînsă. De acum înainte autoritatea lor crește, atribuțiile lor sociale și politice se sporesc devenind răspunzători direcți înaintea împăratului în noua lor calitate de demnitari ai Statului. Împăratul se ocupă tot mai intens de treburile bisericești, emițînd legi privitoare la organizarea Bisericii.

Justinian însuși convoacă sinodul V ecumenic, iar paralel ia nenumărate măsuri pentru o cît mai bună organizare a Bisericii. Astfel el consacră sistemul pentarhiei, sprijină măsurile de selecționare a episcopilor, interzicînd alegerea lor dintre persoanele fără de cultura corespunzătoare, aceasta spre a putea face față și sarcinilor noi pe care le primiseră ca demnitari ai Statului; el se ocupă cu de-amănuntul de organizarea mînăstirilor, de organizarea așezămintelor de asistență socială a Bisericii și de o mulțime de alte treburi bisericești, așa încît legislația sa în materie bisericească reprezintă ca volum mai mult decît legislația tuturor sinoadelor ecumenice și locale laolaltă.

Expresie a noilor raporturi dintre Biserică și Stat, adică cea mai grăitoare expresie a acestor raporturi, devin colecțiile speciale de legi bisericești emise de autoritatea de stat și cu deosebire nomocanoanele, colecții mixte de canoane și de legi de stat privitoare la treburi bisericești. Ele desigur apar mai devreme, dar ni s-au păstrat numai din epoca lui Justinian.

Reînnoind prin legi de stat, fie prin texte tipice de lege, fie prin prefețele sau introducerile la colecțiile sale de legi (Codex și Novele) unele mărturisiri de credință creștină și adăugind altele prin care reproduce cuprinsul simbolului niceo-constantinopolitan și declară hotărîrile dogmatice ale primelor patru sinoade ecumenice ca avînd valoa-

rea Sfintei Scripturi, împăratul Justinian apare în ipostaza de pontifex maximus al Bisericii.

Pe făgaşul pe care a pornit Justinian relaţiile dintre Biserică şi Stat, sau mai bine zis în cadrele fixate de el pentru aceste relaţii, ele au continuat să se desfăşoare pînă la sfîrşitul epocii bizantine, adică pînă la căderea imperiului bizantin (1453).

Au apărut desigur şi o serie de elemente noi care n-au făcut însă decît să continue drumul deschis de Justinian, accentuînd — în unele împrejurări — şi mai strîns simbioza dintre Biserică şi Stat, sau slăbind această simbioză pînă la măsuri de cvasiseparaţie a celor două organizaţii.

Astfel, în epoca împăratului Heracliu (610—638), pe de o parte relaţiile dintre Biserică şi Stat se strîng printr-o intensă colaborare, impusă prin războaie contra perşilor şi contra arabilor, şi adusă la expresie prin legislaţia lui Heracliu în chestiuni bisericeşti, iar pe de altă parte aceste relaţii marchează şi o criză prin cele dintîi acte de secularizare la care recurge Heracliu pentru raţiuni de stat.

Curînd după epoca lui Heracliu, împăratul Constantin IV Pogonat (668—685) întruneşte al şaselea Sinod ecumenic la anul 680, în aceleaşi condiţii în care le-au întrunit împăraţii romani şi bizantini şi pe celelalte cinci sinoade ecumenice de pînă atunci. Adică, l-a convocat, a dirijat lucrările lui, i-a aprobat hotărîrile dogmatice şi le-a publicat sau le-a promulgat, investindu-le cu puterea legilor de stat. Este de remarcat însă că hotărîrile, fie canonice, fie dogmatice, ale sinoadelor ecumenice, prevalau faţă de legile de stat, în baza cunoscutei legi a împăratului Marcian de la anul 451.

În continuarea Sinodului de la 680 se întruneşte de către împăratul Justinian II (685—695; 705—711) *la Constantinopol*, în sala boltită a palatului imperial «al doilea sinod Trulan» sau sinodul «quinisext», în anii 691—691, de fapt a doua sesiune a sinodului VI ecumenic, în aceleaşi condiţii în care au fost întrunite şi sinoadele ecumenice anterioare.

La puţină vreme, relaţiile foarte strînse dintre Biserică şi Stat intră într-o criză gravă prin izbucnirea iconoclasmului, pe care l-a stîrnit împăratul Leon III Isaurul, printr-un decret de confiscare a icoanelor, emis la anul 725. Deşi iniţial, măsura însemna doar un act de secularizare, pentru că icoanele reprezentau valori imense de care Statul avea nevoie pentru a putea face faţă cheltuielilor impuse de războaiele ce le purta împotriva arabilor şi a bulgarilor, totuşi el s-a transformat într-o încercare susţinută de a desfiinţa cultul icoanelor.

Criza pe care a provocat-o iconoclasmul în relaţiile dintre Biserică şi Stat a durat de fapt peste 150 de ani şi a avut aspecte nu numai de ostilitate, sau de prigonire a Bisericii din partea Statului, ci şi unele faze de separaţie între Biserică şi Stat. Secularizările s-au ţinut lanţ şi s-a încercat chiar întrunirea unui sinod ecumenic la anul 754, în Constantinopol, care să abolească cultul icoanelor. El a fost convocat şi patronat de împăratul Constantin al V-lea Copronim.

După ce la anul 754 s-a încercat printr-un sinod, convocat ca ecumenic, abolirea cultului icoanelor, cu peste 30 de ani mai tîrziu s-a întrunit de către împărăteasa Irina, al VII-lea sinod ecumenic, la 786, cunoscut sub numele de al doilea Sinod ecumenic de la Niceea, care a restabilit formal cultul icoanelor. Şi acest sinod a fost întrunit şi ţinut prin intervenţia puterii de stat, în acelaşi chip şi în ceeaşi măsură, în care aceasta s-a produs pentru întrunirea celorlalte sinoade.

Iconoclasmul însă nu a cedat şi a continuat să învenineze raporturile dintre Biserică şi Stat, stîrnind ca de altfel de la început, şi adversitatea Bisericii din apus, deşi aceasta nu se mai găsea pe teritoriul imperiului bizantin şi nu mai putea fi atinsă de măsurile luate de împăraţii bizantini.

Deşi cultul icoanelor a fost restabilit în mod festiv de către împărăteasa Irina (780—802) la 13 oct. 787, dar abia împărăteasa Teodora (842—856?) la anul 843 a reuşit să convoace un sinod la Constantinopol care a declarat valabil cultul icoanelor. Au mai urmat încă o serie de tulburări ce nu s-au încheiat decît în vremea patriarhului Fotie (835—867; 877—886), în vremea păstoririi căruia, cu toată tensiunea existentă încă între Biserică şi Stat, dintr-o serie de cauze obiective, s-au întrunit trei sinoade convocate ca ecumenice de către împăratul respectiv, la anul 861, 869—870 şi 879—880, sinoade care au pus capăt crizei declanşate în relaţiile dintre Biserică şi Stat de către iconoclaşti. Aceste sinoade n-au rămas în rîndul celor ecumenice, dar ele sînt importante prin faptul că la convocarea şi la patronarea lucrărilor lor, ca şi la promulgarea hotărîrilor adoptate de ele s-a procedat după rînduielile observate cu prilejul altor sinoade ecumenice. Aceasta însemna că împăratul bizantin continua să fie căpetenia civilă a Bisericii, adică acelaşi pontifex maximus al ei.

2. Evoluţia relaţiilor dintre Biserică şi Stat în epoca bizantină.

Deosebit de importantă pentru relaţiile dintre Biserică şi Stat şi de fapt caracteristică pentru modul în care a evoluat, pînă în epoca lui Fotie, relaţiile dintre Biserică şi Stat, este colecţia de legi bizantine cunoscută sub numele de Epanagoga, publicată de către Vasile I Macedoneanul (867—886) între anii 884—886. Aceasta are caracterul unei adevărate constituţii şi, raportînd-o la alte colecţii mai vechi şi mai noi de legiuiri de stat poate fi considerată drept cea mai veche şi cea mai bine închegată constituţie în sens propriu.

În textul acestei colecţii se consacră dreptul împăratului de pontifex maximus al Bisericii şi dreptul patriarhului ecumenic de căpetenie religioasă a imperiului. În felul acesta se aduce la expresie sistemul conducerii bicefale a imperiului şi a Bisericii, avînd fiecare din acestea două căpetenii : una laică şi una bisericească.

Acest sistem marchează o etapă nouă, inaugurată de fapt chiar din epoca lui Justinian, dar neadusă la expresie legală într-o formă atît de clară şi de precisă decît prin Epanagoga.

Noua etapă înseamnează încheierea unui proces început cu ocazia Sinodului I ecumenic, cînd Constantin cel Mare s-a declarat «episcop al treburilor celor din afară ale Bisericii». Dar ce distanţă a parcurs şi prin ce etape a trecut, demnitatea împărătească, ca să ajungă de la poziţia de «episcop al treburilor celor din afară ale Bisericii», la poziţia de căpetenia laică sau politică a Bisericii.

Noul sistem se păstrează intact pînă la sfîrşitul imperiului bizantin (1453) şi paralel se transmite tuturor Bisericilor şi statelor răsăritene, vecine cu Bizanţul sau aflate în aria de cultură bizantină. Aceste state preluînd sistemul respectiv de la Bizanţ şi l-au păstrat pînă inclusiv la trecerea de la vechile orînduiri feudale şi burgheze la orînduirea socialistă. Ce-i drept numai în Rusia sistemul a durat pînă la 1918, pe cînd în celelalte state în care el s-a practicat (Serbia, Bulgaria şi România), s-a retuşat în bună parte încă din veacul XIX şi a fost înlocuit treptat de atunci încoace. Într-o formă foarte puţin schimbată, el se mai păstrează încă în Grecia (şi Creta).

*

Dacă aruncăm o privire generală asupra modului în care au evoluat relaţiile dintre Biserică şi Statul roman bizantin în primele zece veacuri, precum şi după aceea, cît a mai durat epoca bizantină şi răsfrîngerile ei asupra statelor menţionate, putem face o serie de constatări, care exprimă elementele caracteristice pentru modul cum au evoluat aceste relaţii.

Aceste elemente ar fi :

a) Schimbarea continuă şi foarte grăitoare a relaţiilor dintre Biserică şi Stat, în funcţie de dezvoltarea socială şi politică a statelor, şi mai concret în paralelă cu orînduirile sociale pe care le-a străbătut viaţa de stat. Acesta constituie elementul schimbător, în permanentă prefacere, care exprimă totodată şi principalul factor prin care Statul intră în relaţii cu Biserica, sau principalul factor care determină din partea Statului esenţa relaţiilor sale cu Biserica.

Cel de-al doilea factor esenţial al acestor relaţii a rămas teoretic şi practic aproape neschimbat : este factorul prin care Biserica intră în relaţii cu Statul, factor reprezentat de învăţătura sa de credinţă, în cadrul căreia se situează şi aceea privitoare la raporturile cu autoritatea de stat, aşa cum au fost precizate de însuşi Mîntuitorul prin cuvintele : «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu». (Mt. 22, 21 ; Lc. 20, 25).

Nu este însă mai puţin adevărat că Biserica adaptîndu-se prin lucrarea ei tuturor condiţiilor noi pe care le-a creat sau pe care le-a adus vremea şi mai precis succesiunea orînduirilor sociale, a ajuns în unele împrejurări ca printr-o serie de exponenţi ai săi să se identifice cu diverse orînduiri sociale. Trebuie însă subliniat faptul că limitele acestei identificări au fost determinate de ataşamentul şi chiar de identificarea Bisericii cu aspiraţiile legitime ale credincioşilor săi, ea nedesfăşurînd — în nici o vreme — acţiuni care să vizeze direct prefacerile sociale sau modul de organizare a vieţii economice, sociale ori politice.

b) Convocarea, întrunirea şi patronarea sinoadelor ecumenice ca mari adunări reprezentative ale întregului imperiu roman şi apoi ale întregului imperiu roman bizantin, atît pentru treburi religioase cît şi pentru treburi de stat, pentru că de fiecare dată întrunirea cîte unui sinod ecumenic, chiar şi acelor care n-au rămas în istorie cu acest nume, s-a făcut în împrejurări extrem de critice pentru Stat. Istoria acestor sinoade ne arată că ele au însemnat pentru Stat mijloacele cele mai indicate şi mai eficace pentru mobilizarea tuturor forţelor interne ale Statului împotriva primejdiilor grave care îl ameninţau din afară.

c) Incoronarea şi apoi chiar ungerea împăraţilor bizantini de către patriarhii din Constantinopol, acte ce constituiau nu numai o consacrare religioasă a autorităţii imperiale, ci şi părtăşia patriarhilor, atît la gloria, cît şi la răspunderea demnităţii imperiale.

d) Evoluţia raporturilor dintre căpetenia Statului şi căpetenia bisericească a imperiului de răsărit, pînă la sistemul bicefaliei basileo-patriarhale, sistem transmis şi statelor succesoare ale Bizanţului.

e) Legiferarea continuă din partea autorităţii de Stat în chestiuni bisericeşti de tot felul, începînd cu cele dogmatice şi canonice şi sfîrşind chiar cu unele liturgice.

f) Investirea legilor bisericeşti sau a canoanelor cu putere egală cu aceea a legilor de Stat şi chiar cu putere mai mare decît a acestora.

g) Întocmirea şi folosirea de către Biserică precum şi de către Stat a colecţiilor numite Nomocanoane care dădeau expresie codificată simbiozei dintre Biserică şi Stat.

h) Secularizările la care a recurs autoritatea de Stat începînd cu Heraclie şi cu împăraţii iconoclaşti şi culminînd cu Nichifor II Focas (963), spre a putea face faţă cheltuielilor de apărare împotriva vrăjmaşilor din afară ai Statului sau şi spre a reduce forţa economică la care ajunsese Biserica.

3. Relaţiile dintre Biserică şi Stat în Imperiul Roman de Apus.

In sfîrşit după ce am prezentat evoluţia relaţiilor dintre Biserică şi Stat în Răsărit, se impune o scurtă privire şi asupra modului deosebit în care au evoluat relaţiile dintre Biserică şi Stat, în anumite epoci, în Apusul Europei.

Aşa după cum s-a arătat, imperiul Roman de Apus căzuse la 476 complet sub stăpînirea popoarelor barbare. Cu toate acestea, s-a căutat ca în întreg Apusul să se aplice — în raporturile dintre Biserică şi Stat — legile cuprinse în Codex Theodosianus, care apăruse la anul 438, în toiul prăbuşirii imperiului de Apus.

Deşi supuşi unor state fie necreştine, fie sprijinitoare ale unor erezii cum a fost arianismul, creştinii din apus şi Bisericile lor s-au manifestat loial faţă de autoritatea de stat, ghidîndu-se după rînduielile tradiţionale ale întregii Biserici.

Din veacul al VIII-lea însă, după ce de la 756 scaunul patriarhal din Roma dobîndeşte un teritoriu propriu, dăruit de franci, patriarhul începe a se comporta ca un stăpîn politic sau ca un suveran, trecînd la relaţii de altă natură cu statele, relaţii care devin în primul rînd politice, şi ca atare patriarhul Romei, se afirmă în mod formal —, prin anii 780—781, cînd începe a vorbi în numele «senatului şi al poporului roman», — ca şi împăraţii romani de odinioară. De la această dată, patriarhia Romei se transformă în stat papal şi intră în competiţie politică cu diverse state. De aici înainte, deci, între principala căpetenie reli-

gioasă creştină din Apus şi între statele cu care a ajuns în legătură, relaţiile religioase trec pe al doilea plan, inclusiv în raporturile cu imperiul Bizantin, iar cele de natură politică le înlocuiesc apoi treptat cu desăvîrşire.

C. RAPORTURILE BISERICII CU STATELE FEUDALE, MODERNE ŞI CONTEMPORANE

1. Statutul Bisericii Ortodoxe sub stăpînirea turcească.

La anul 1453, odată cu cucerirea Constantinopolului de către turci, s-a prăbuşit şi imperiul Bizantin.

Deşi străină şi anticreştină, stăpînirea turcească venea însă cu acelaşi sistem feudal, în ceea ce priveşte orînduirea socială. Noua stăpînire n-a alungat de pe poziţiile lor pe ierarhii şi slujitorii Bisericii, ci a căutat să le restrîngă mijloacele economice de care dispuneau.

Conducerea Bisericii a acceptat noua stăpînire musulmană ca pe o stăpînire legitimă, căreia i-a dat cuvenita ascultare. Sultanii turci şi-au asumat o seamă din drepturile împăraţilor bizantini, ca şefi de stat. Astfel Biserica a recunoscut sultanului dreptul de a investi pe patriarhii Constantinopolului, iar sultanul l-a recunoscut pe patriarh, nu numai în calitatea sa de căpetenie religioasă a creştinilor, ci şi în calitatea de conducător al acestora, adică etnarh sau reprezentant al interselor creştinilor din imperiu. Aceleaşi drepturi le recunosc turcii, ca şi arabii, patriarhilor din Orient, din Ierusalim, Antiohia şi Alexandria, dar cel din Constantinopol devine prim etnarh, sau prim patriarh, el avînd reşedinţa în capitala imperiului.

Biserica, deşi pierde multe din bunurile sale, totuşi păstrează numeroase poziţii din cele pe care le avea în imperiul bizantin. La fel episcopii îşi păstrează calitatea de demnitari de stat, însă numai cu aplicare la populaţia creştină.

Intreaga viaţă a creştinilor, atît cea religioasă cît şi cea naţională, s-a separat de conducerea de stat, păstrînd totuşi cu acesta relaţiile cele mai corecte de loialitate, la care obligă însăşi învăţătura creştină faţă de orice stăpînire lumească.

Paralel cu viaţa publică turcească, s-a dezvoltat viaţa publică creştină, în limba şi cultura greacă, încît imperiul otoman ni se înfăţişează cu această caracteristică: a convieţuirii dintre organizaţia politică şi militară turcească şi organizaţia naţională şi religioasă bizantină, care a dăinuit în istorie sub această formă pînă după eliberarea popoarelor creştine de sub stăpînirea otomanilor (veacul al XIX-lea şi XX-lea).

2. Situaţia Bisericii Ortodoxe în celelalte ţări europene.

a) În voievodatele române, ca şi în statele slave, relaţiile dintre Biserică şi Stat, au luat înfăţişarea acelora din imperiul bizantin. Aceasta se datoreşte atît influenţei Bizanţului cît şi faptului că Bisericile din aceste state au fost sub jurisdicţia Patriarhiei din Constantinopol. Voievodul sau ţarul a luat locul basileului bizantin, iar mitropolitul pe acela al patriarhului.

Dar chiar şi după obţinerea autocefaliilor, relaţiile Bisericilor cu puterea de stat au continuat să fie aceleaşi ca şi la Bizanţ, tradiţia bizantină servind ca ghid în permanenţă în această privinţă.

Astfel, în aceste ţări feudale — inclusiv în voievodatele române — s-a practicat la început sistemul bicefaliei basileo-patriarhal din Bizanţ.

Găsindu-ne în plină orînduire feudală, ierarhii şi stareţii aveau peste tot aceeaşi poziţie ca şi în Bizanţ, adică întruneau pe lîngă calitatea de demnitari bisericeşti şi pe aceea de demnitari politici şi de seniori feudali.

b) In unele state, ca de exemplu în Rusia, patriarhul se bucura de atîta autoritate, încît pe vremea patriarhului Nikon în veacul XVII (1662—1666) a încercat chiar să se substituie autorităţii de stat. Faptul acesta face pe Petru cel Mare să nu mai permită alegerea unui nou patriarh la 1700, desfiinţînd Patriarhia la 1721 şi inaugurînd, prin acest act, pentru Rusia, o nouă fază în relaţiile dintre Biserică şi Stat, sistem care a durat pînă la Marea Revoluţie din octombrie 1917.

3. Permanentizarea tipurilor bizantine de relaţii dintre Biserică şi Stat în Eisericile Ortodoxe autocefale.

Caracteristic pentru sistemul relaţiilor dintre Biserică şi Stat — adoptat de Bisericile autocefale după modelul bizantin — este faptul, că atît treburile vieţii bisericeşti, cît şi cele ale vieţii de stat, erau hotărîte de sinoade sau soboare mixte, avînd caracterul unor corpuri reprezentative feudale. Din ele făceau parte toţi ierarhii ţării şi stareţii, ca reprezentanţi ai Bisericii şi demnitarii de la curţile ţarilor, principilor sau voievozilor. Datorită acestor soboare chestiunile religioase s-au împletit mereu cu acelea ale vieţii de stat şi naţionale, mergînd pînă la identificarea intereselor naţionale cu cele bisericeşti şi invers.

Situaţia aceasta era mult accentuată în statele de sub autoritatea turcească, unde creştinii şi-au dobîndit o organizaţie bisericească autonomă, legînd la fiecare pas interesele bisericeşti de cele ale imperiului, pentru a putea rezista opresiunii turceşti.

Mentalitatea aceasta, determinată de condiţiile în care s-au dezvoltat în Orient relaţiile dintre Biserică şi Stat în orînduirea feudală, a supravieţuit feudalismului şi s-a păstrat pînă aproape de zilele noastre.

In voievodatele române, relaţiile dintre Biserică şi Stat nu s-au deosebit prin nimic în epoca orînduirii feudale, de felul în care s-au dezvoltat aceste relaţii în celelalte state din Răsăritul Europei. Ierarhii au fost demnitari de stat şi seniori feudali. În această calitate ei făceau parte din divanul domnesc şi apoi din adunările obşteşti, mitropolitul avînd — în ele — preşedenţia de onoare. Aceste soboare conduceau atît treburile de stat, cît şi pe cele bisericeşti.

Dimitrie Cantemir preciza, cu referire la raportul dintre Statul feudal şi Biserică, următoarele: «povăţuirea cea pe din afară a Bisericii este a Domnului; iar purtarea de grijă cea dinlăuntru pentru suflete, este încredinţată mitropolitului».

Ca urmare a sistemului de relații dintre Biserică și Stat, stabilit în Bizanț, întreaga legislație a Statului Bizantin și a celorlalte state din Răsăritul Europei, a avut un caracter unitar politico-bisericesc, nedezvoltîndu-se, o legislație de stat independentă de cea bisericească și nici una bisericească independentă de cea de stat.

Monumentala colecție a Vasilicalelor a fost mereu refăcută, completată și adaptată, constituind principalul îndrumător atît pentru viața de stat, cît și pentru viața bisericească. Alături de Vasilicale, nomocanoanele — colecții mixte de canoane și legi de stat, cu adaptări impuse de sistemul relațiilor dintre Biserică și Stat —, au constituit al doilea tip de coduri al legislației politico-bisericești, în toate statele ortodoxe.

E destul să amintim că pentru Biserica și Statul român Pravila lui Matei Basarab (1652) și Exabiblosul lui Constantin Armenopolos (1345) au constituit principalele coduri de legi și pentru Stat și pentru Biserică pînă în vremea lui Cuza Vodă.

4. Modificarea relațiilor dintre Biserică și Stat ca rezultat al schimbărilor social-politice

Toate drepturile împăraților bizantini în legătură cu Biserica le-au exercitat și țarii și domnitorii sau voievozii statelor ortodoxe din Răsăritul Europei. Bisericile autocefale ortodoxe s-au considerat nu numai Biserici de stat, ci chiar singurele Biserici ale Statului, ca instituții încadrate în aparatul de stat, iar nu ca organizații religioase autonome.

Deoarece în Răsăritul Europei sistemul feudal a dăinuit în întregimea lui pînă după revoluția din 1848, iar parțial pînă la începutul veacului XX, în sistemul relațiilor dintre Biserică și Stat nu au intervenit acele elemente noi pe care în Apus le-a adus trecerea de la orînduirea feudală la orînduirea burgheză, cu deosebire după revoluția franceză (1789), așa încît, sistemul de relații dintre Biserică și Stat, caracteristic pentru orînduirea feudală, a durat și în țara noastră pînă în epoca lui Cuza Vodă.

Cu epoca acestuia se afirmă din ce în ce mai mult elementele noi ale orînduirii burgheze, ca rezultat al revoluției din 1848, și Statul dobîndește un caracter mixt feudalo-burghez, iar mai tîrziu burghezo-feudal, după cum au prevalat elementele feudale la început și mai tîrziu elementul burghez, în întreaga orînduire socială și în structura Statului.

Pe măsură ce vechiul sistem feudal sau orînduirea feudală era înlocuită de cea burgheză, și poziția Biserici, în raport cu Statul și întreaga situație a ierarhiei, a suferit schimbări. Astfel Biserica Ortodoxă a încetat de a mai fi singura organizație religioasă admisă, devenind din ce în ce mai mult o Biserică dominantă în raport cu celelalte culte, îngăduite și ele de Stat. Eparhiile și mînăstirile încep să-și piardă feudele, și prin urmare, și caracterul lor seniorial a dispărut. În această privință, secularizarea averilor mînăstirești realizată de către Cuza Vodă, la 1864, a fost un act hotărîtor. Reformele ulterioare au desăvîrșit începutul făcut de Cuza. Viața bisericească în noile condiții, își slăbește din ce în ce mai mult legăturile cu viața publică a Statului.

Codul civil de la 1865, trece actele de stare civilă definitiv pe seama autorităților de stat, acte care pînă aci erau de atribuția Bisericii. Legile de organizare judecătorească nu mai prevăd, pentru instanțele bisericești, competența în materie civilă și penală.

De la 1866 și mai ales după pacea de la Berlin (1878), Biserica Ortodoxă Română a început să se orienteze — în relațiile sale cu Statul — din ce în ce mai mult, după evenimentele noi, deși acestea conveneau prea puțin vieții și organizării sale tradiționale.

Pînă la sfîrșitul celui de al doilea război mondial, acest sistem al relațiilor dintre Biserică și Stat nu cunoaște modificări structurale.

După al doilea război mondial, raporturile între Biserică și Stat s-au reglementat prin Constituția și Legea cultelor din anul 1948.

*

Din cele arătate se desprinde în mod clar evoluția raporturilor dintre Biserică și Stat, de-a lungul vremii, pînă în zilele noastre. S-a putut vedea astfel că Biserica de fapt și-a modelat mereu chipul, atitudinea în raporturile cu Statul, după nou, nu după vechi, deși acest lucru l-a făcut uneori greu, în virtutea unei inerții tradiționale. Legată permanent de tradiție, dar pusă în același fel permanent și în fața progresului, ea s-a situat mereu pe aceste poziții, nerenunțînd la tradiție, dar căutînd linia progresului, din necesitatea internă de a-și duce misiunea ei în vreme și din interesul menținerii ei în actualitate, în vață.

În prezent, în țara noastră sînt următoarele culte religioase recunoscute care pot fi grupate astfel : — patru culte creștine tradiționaliste, și anume : cultul Ortodox sau Biserica Ortodoxă Română ; cultul romano-catolic, sau Biserica Romano-catolică ; cultul armean sau Biserica Armeano-Gregoriană ; cultul creștin de rit vechi sau Bise-Biserica Lipovenească; — patru culte creștine protestante, și anume: cultul luteran sau Biserica Luterană, care se mai numește și Biserica Evanghelică-Luterană de Confesiune Augustană; cultul reformat sau Biserica Reformată-calvină; cultul sinodo-prezbiterian sau Biserica sinodo-prezbiteriană, și cultul unitarian sau Biserica Unitariană; — patru culte creștine neoprotestante, și anume: cultul baptist, cultul adventist de ziua a șaptea, cultul creștin după Evanghelie și cultul penticostal; — și două culte necreștine, și anume : cultul mozaic și cultul musulman.

*

Față de toate cele arătate — în mod documentat — cu privire la raporturile dintre Biserică și Stat, Biserica Ortodoxă Română a dovedit că urmează calea tradițională evanghelică a Ortodoxiei, aceea de slujire a omului — diaconia — și deopotrivă și de slujire a lui Dumnezeu. Biserica noastră ține seama și azi, ca și în trecut, de faptul că relațiile sociale dintre oameni se schimbă continuu și că este de datoria ei să țină seama mereu de noile relații care le înlocuiesc mereu pe cele vechi. Numai în felul acesta ea este utilă oamenilor și își onorează menirea sa în lume.

II

RAPORTURILE DINTRE BISERICILE ORTODOXE

A. UNITATEA ÎN DIVERSITATE A BISERICII ECUMENICE A RĂSĂRITULUI

1. Biserica Ortodoxă — în întregimea ei — model de unitate în diversitate

Biserica Ecumenică a Răsăritului este adevărata Biserică a lui Iisus Hristos Domnul şi Mîntuitorul nostru — cea Una, Sfîntă, Sobornicească (universală, catolică, ecumenică) şi Apostolică (art. 9 din Simbolul de credinţă), —, care prin natura sa, de Trup tainic al lui Iisus Hristos (can. 1 VI; 13, I—II), este menită să cuprindă în sine, într-o singură comuniune, toată lumea, în sensul că Biserica îi cuprinde în lucrarea ei pe toţi cei mîntuiţi, în mod obiectiv de însuşi Domnul, pentru întregul neam omenesc, pînă la sfîrşitul veacurilor. Biserica — cea una — stă pe unica şi adevărata temelie a învăţăturii dogmatice a sinoadelor ecumenice (can. 6, II; 1, 2, 3, VI), concretizată în hotărîri dogmatice, liturgice şi canonice, cu aplicare la însăşi natura Bisericii ca Trup tainic al Domnului (can. 1 VI, 13, I—II), ansamblul lucrării bisericeşti, situată în timp şi spaţiu (can. 95 VI, 16 VII), la ansamblul credinţei şi modului de trăire, de manifestare a ei (can. 68 Cart.), la ansamblul cultului bisericesc (can. 29, 31. VI; 75 VI; 18. 59 Laod.; 103 Cart.), la ansamblul organizării şi cîrmuirii Bisericii (can. 6 II; 1. 3. 7. 8 III; 3. VI). Biserica Ortodoxă privită ca un tot urmează ca şi fiecare din elementele ei să fie înţeles, trăit şi drămuit cu raportarea la întregul său, la Trupul tainic al Domnului. În acest înţeles autentic, putem spune că Biserica Ortodoxă constituie o comuniune, o comunitate, în înţelesul că ea este deplin corespunzătoare în ceea ce priveşte lucrarea mîntuitoare, atît ca obiectiv al acestei lucrări cît şi ca mijloc trebuitor în acest scop, şi că în lucrarea ei, nimic nu se petrece izolat, ci totul se desfăşoară în angrenajul întregului.

Împotriva Ortodoxiei privită astfel ca comunitate, ca unitate în diversitate, s-a formulat acuza că Biserica Ortodoxă a încetat să formeze o comuniune, să mai fie o Biserică unitară şi ecumenică, deoarece ea este organizată din mai multe Biserici Autocefale, care sînt Biserici naţionale, şi cu totul independente una de cealaltă. Astfel, fărîmiţarea organizaţiei Bisericii şi lipsa de legătură dintre diversele Biserici autocefale, ar face de fapt iluzorie ecumenicitatea, deoarece aceasta presupune inevitabil tocmai unitatea dintre toate părţile Bisericii.

Prezentînd astfel Ortodoxia s-a urmărit discreditarea acesteia, vrînd să se arate că aceasta, fiindcă nu întruneşte însuşirea ecumenicităţii organizatorice aşa zicînd, nu ar fi de fapt vechea şi adevărata Biserică ecumenică. Toate aceste critici nu au nici o bază serioasă şi nici o îndreptăţire morală ca să pună la îndoială unitatea şi sobornicitatea Bisericii Ortodoxe.

Cît priveşte acuza împărţirii Bisericii Ortodoxe în unităţi naţionale autocefale, nu numai că aceasta ar contrazice ecumenicitatea, ci chiar ar distruge-o efectiv, prin introducerea separatismului teoretic şi de fapt în cadrul Bisericii ecumenice, este de observat că această acuză, pe de o parte, se întemeiază tot pe greşita înţelegere a ecumenicităţii doar în sens extern — cantitativ, iar că pe de altă parte, ea ignoră cu totul, dezvoltarea istorică a organizaţiei bisericeşti.

— Se ştie doar, că atît în Biserica veche, cît şi astăzi în Ortodoxie, se ţine seama de realităţi de neînlăturat, care determină împărţirea oamenilor în grupuri distincte şi bine închegate în jurul unor interese legitime pentru fiecare.

— Dar, oricîte vor fi fost diferenţele naturale între popoare, credincioşii aparţinînd acestora erau stăpîniţi în cadrul Bisericii de conştiinţa că între ei nu mai există o deosebire esenţială, după ce au primit aceeaşi credinţă în Hristos, devenind întru totul fii ai aceleaşi mari familii creştine, nemaifiind nici elini, nici evrei, nici barbari, ci fii ai lui Dumnezeu.

— Fireşte însă că Biserica a recunoscut întotdeauna dreptul credincioşilor din orice etnie sau popor de a-şi folosi limba lor în viaţa religioasă, de a-şi forma şi păstra unele obiceiuri şi rînduieli proprii, potrivite cu învăţătura creştină, de a-şi avea cler propriu şi ierarhie aleasă din rîndurile lor.

Condusă de acest principiu, statornicit încă de Mîntuitorul — (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47), dezvoltat apoi şi aplicat de Sf. Apostoli, atît prin activitatea cît şi prin scrisul lor, (F. Ap. 2, 9; Rom. 1, 5; 11, 13; 15, 16; Gal. 1, 16; 2, 7; 3, 8; I Cor. 14, 19; etc.), cît şi prin tradiţia pe care ne-au lăsat-o, şi care, în această privinţă este fixată în Canoanele Apostolice (can. 34 Ap.), Biserica răsăriteană n-a făcut niciodată altceva, decît să păzească şi să zidească unitatea ei proprie din varietatea firească a elementului natural pe care se reazemă şi în mijlocul căreia lucrează.

— Respectînd varietatea firească a acestui element, ea n-a introdus prin el nici un fel de separatism şi nici nu l-a transformat în mijloc de spargere a unităţii bisericeşti, ci l-a armonizat mereu, cuprinzîndu-l sub marea cupolă a Ortodoxiei ecumenice, a unităţii în credinţă, în duh, în viaţă şi trăire internă, ca şi în lucrarea externă.

2. Ecumenicitatea internă a Bisericii.

Călăuzită de aceste principii, vechea Biserică a îngăduit constituirea în sînul ei a numeroase organizaţii independente sau libere, adică bucurîndu-se de libertatea şi dreptul de a se conduce singure însă după rînduielile de bază obligatorii pentru toată suflarea creştină.

Ca urmare, încă de la începuturile organizării lor, unele Biserici locale s-au constituit, fie în cadrul etnic, fie în cadrul geografic, fie în cadrul cultural, după aria în care-şi găsea, fiecare grupare de credincioşi, un suport sau un reazem natural corespunzător aspiraţiilor şi intereselor ei.

Tîrziu de tot, cînd popoarele au ajuns în stadiul de dezvoltare care le-a permis să se afirme ca naţiuni, s-a pretins şi s-a recunoscut dreptul de a se constitui în Biserici autocefale naţionale. Cadrul naţional constituind o bază naturală care legitima organizarea unei Biserici autocefale şi care mai legitima şi multiple interese comune ale credincioşilor aparţinători unei naţiuni, evident, Ortodoxia a acceptat constituirea de noi Biserici autocefale, pe baze naţionale, după cum tot pe baze legitime, se acceptase acelaşi lucru în Biserica veche.

Vechea organizare a Bisericilor autocefale, dovedeşte că au fost posibile menţinerea unităţii şi ecumenicităţii Bisericii în condiţiile împărţirii ei în unităţi fireşti. Ca urmare, nici împărţirea ei în unităţi naţionale autocefale, unităţi tot atît de fireşti ca şi cele din trecut, nu înseamnă cădere din comuniunea ortodoxă sau lipsirea Bisericii de însuşirea unităţii şi a ecumenicităţii.

Cu toate acestea, continuă şi astăzi a se discuta problema unităţii Ortodoxiei şi a ecumenicităţii ei, repetîndu-se şi răspîndindu-se teze false despre contradicţia dintre unitatea şi ecumenicitatea Bisericii şi unităţile ei autocefale. Pe deasupra tuturor argumentelor trebuie să precizăm că doctrina despre unitatea Bisericii derivă din unitatea lui Dumnezeu, unul în fiinţă şi întreit în persoane, care tinde la realizarea acestei unităţi a Bisericii, cu privire la membrii Bisericii, căci cu privire la Dumnezeu ea este dată.

Unificarea elementului omenesc, dispers al Bisericii, după tipul unităţii divine se realizează întîi prin legăturile, prin care creştinii formează deja o unitate, aceea a Trupului tainic al lui Hristos, şi apoi cuprinderea întregii făpturi umane în acesta.

Prin participare la corpul mistic al lui Hristos, noi participăm la viaţa şi unitatea Dumnezeirii. Dar viaţa credincioşilor nu reprezintă o desăvîrşire şi o deplină unitate cu Trupul tainic al lui Hristos şi se găseşte în stadiul de realizare continuă a acestei desăvîrşiri de unire cu Hristos, iar în acest stadiu şi în acest scop ea se bucură de asistenţa Duhului Sfînt, care toate le plineşte şi pe toate le desăvîrşeşte.

Unitatea desăvîrşită a Bisericii cu Hristos şi cu dumnezeirea cea una o realizează Duhul Sfînt, ca suflet întăritor şi elevator al mădularelor Bisericii pe care le adună şi unifică. Această adunare şi unificarea tuturor componentelor Bisericii — pentru a se realiza deplin şi în mod real, unitatea cu Hristos, participarea deplină la viaţa Dumnezeirii — constituie o misiune a Bisericii asistată de Duhul Sfînt, şi se atribuie Duhului Sfînt care lucrează prin Biserică dîndu-i acesteia prin lucrarea sa, — care se desăvîrşeşte pretutindeni şi în toate sensurile, în adîncime ca şi în extensiune, — atributul de ecumenică, universală, catolică, sobornicească.

Mijloacele în care rezidă unitatea ca şi ecumenicitatea Bisericii, şi prin care ea se înfăptuieşte, sînt mijloacele mîntuirii, tezaurul credinţei, şi toate virtuţile lui, apoi faptele vieţuirii creştine individuale, şi ale vieţuirii comunităţii creştine. În miezul şi în făptura tuturor acestora stă şi viază însuşi principiul vieţii, dragostea care străbate, curăţeşte, înalţă, leagă şi unifică totul. Ea este principala mărturie a prezenţei şi lucrării Sfîntului Duh, este mijlocul superior dumnezeiesc, prin care se înfăptuieşte comuniunea ortodoxă sau ecumenicitatea Bisericii însăşi. Ea leagă totul într-o unitate prin legătura desăvîrşirii pe care o poartă în fiinţa ei şi pe care o sădeşte în toată făptura, risipind-o cu dărnicie divină. Ea asimilează şi nivelează totul, unind în sine totul şi făcîndu-se centrul de confluenţă a vieţii întregi, pe care o cîştigă astfel pentru Domnul, pentru unificare într-însul, pentru unitate.

Prin toate acestea se realizează ecumenicitatea internă a Bisericii ca bază a comuniunii Bisericilor ortodoxe. Dar ecumenicitatea Bisericii se referă la tot ce cuprinde ea, la modul său de a fi şi de a acţiona. Ca atare ea nu se restrînge la aspectul ei intern şi nu se rezumă la o ecumenicitate internă calitativă, ci are şi aspectul său extern cantitativ.

3. Ecumenicitatea externă a Bisericii, concretizare a ecumenicităţii interne.

Ecumenicitatea externă consistă — pe de o parte — în anumite forme comune care servesc ca forme văzute ale elementelor ce constituie ecumenicitatea internă, iar — pe de altă parte — în manifestări externe necesare ale valorilor şi puterilor vii ale ecumenicităţii interne.

Puterile vii ce alcătuiesc ecumenicitatea internă, îşi caută realizarea nu numai pe plan interior ci şi pe plan extern, în manifestări formale, plinitoare ale lor, în condiţiile corespunzătoare ale vieţii omeneşti, potrivit cărora se impune realizarea formală a oricărui conţinut intern, spiritual.

Manifestările ecumenicităţii interne, prin formă consistentă, cu valenţe necesare pentru realizarea ecumenicităţii externe constau atît în trăirea individuală în Biserică, în viaţa individuală, cît şi în cea a unităţii organice, în *organizaţia unitară a Bisericii*. Astfel, credinţa — prin puterea ei şi a dragostei care o străbate şi o încheagă în ecumenicitatea internă a credinţei şi a dragostei — pune premisele unificării esenţiale a tuturor comunităţilor Bisericii Ecumenice, prin urmare însăşi această ecumenicitate a credinţei şi a dragostei creştine se manifestă întîi într-o formă corespunzătoare cu virtuţi unificatoare, în fapte bune ale vieţii individuale, şi apoi în caritatea creştină organizată şi susţinută de comunitatea creştină.

Puterea unificatoare pe care o are fapta bună, face ca prin ea să se producă o unificare de viaţă, să se grupeze — în gîndul săvîrşirii ei — întreaga lume creştină, într-o unitate al cărei suflet este credinţa şi dragostea, şi al cărei element de coeziune reală îl constituie binele. Considerarea lui ca o valoare superioară a vieţii creştine, ca un ideal unitar, căruia i se supun toţi prin acţiunile lor de înfăptuire a binelui, îl ridică la rangul de principiu unificator. Prin aceste fapte, care-i poartă

spre o țintă comună, binele îi face să formeze o unitate de trăire a vieții creștine într-o comuniune și într-o solidaritate a binelui, corespunzătoare trăirii unității credinței în legătura dragostei, corespunzătoare ecumenicității interne a credinței și a dragostei.

Se realizează astfel, sub acest raport, în mod parțial, o ecumenicitate externă, corespunzătoare ecumenicității interne, iar prin unificarea sau adunarea într-o solidaritate de viețuire externă, pe care o înfăptuiește într-un mod mai amplu și într-un grad mai înalt caritatea organizată de comunități și chiar de Biserica întreagă, se realizează o altă formă de ecumenicitate externă, proporțional mai corespunzătoare ecumenicității externe, tinzînd să cuprindă într-o unitate binefăcătoare, întreaga Biserică. În afară de săvîrșirea binelui, toate celelalte fapte ale vieții creștine izvorîte din credință și din dragoste, și țintind fie mîntuirea individuală, fie a aproapelui, fie a comunității creștine universale, sînt tot atîtea manifestări concrete ale ecumenicității interne, manifestări prin care se tinde la realizarea unei unități și solidarități ecumenice externe, a tuturor mădularelor ce alcătuiesc Biserica, la realizarea ecumenicității externe a Bisericii.

Mărturisirea verbală, identică a uneia și aceleiași credințe trăite adînc în ecumenicitatea internă, constituie și ea un mijloc de realizare a unicității Bisericii, și de trăire dinamică a acestei unități. Iar trăirea acestei unități în condițiile externe ale vieții omenești, constituie un aspect al ecumenicității externe a Bisericii, o manifestare formală concretă a ecumenicității interne a Bisericii, o manifestare în chip văzut și ecumenic a chipului nevăzut ecumenic al Bisericii.

În realizarea ei, ecumeniciatea externă a Bisericii sau comuniunii ortodoxe, se sprijină și pe unele semne văzute, ce constituie elemente ființiale, nu manifestări plinitoare, corespondențe reale ale unor elemente ce intră în cuprinsul ecumenicității interne, și acestea sînt formele materiale ale Sfintelor Taine.

Prezența lor în viața credincioșilor și uzul lor comun, determină o unificare, o grupare într-o unitate vie a tuturor creștinilor, o unitate ce se datorește puterii polarizatoare a celor ce primesc Sfintele Taine prin formele lor văzute, iar trăirea acestei unități constituie unul din aspectele ecumenicității externe a Bisericii.

Trăirea ecumenicității exterioare sub acest aspect, creează totalitatea elementelor vieții cultice a Bisericii, care — în întreaga ei înfățișare, cu ceremoniile legate de Taine și cu cele ierurgice — formează aspectul cultic general al ecumenicității externe.

Dar aspectul cultic general al ecumenicității externe, deși e constituit din elementele formale ale Tainelor, se prezintă totuși și este de fapt și o manifestare externă a elementelor comuniunii sau ecumenicității interne, în sensul că el reprezintă și concretizează, în formele adecvate ale ecumenicității interne, o înfățișare parțială a ecumenicității credinței. Firește, că dacă e vorba de concretizarea integrală a ecumenicității interne, aceasta nu se poate înfățișa decît într-un ansamblu unitar și viu al tuturor aspectelor ecumenicității.

Alte remarcabile manifestări în extern ale ecumenicității interne sprijinite pe elemente externe, în care se concretizează harul sfințitor al Tainelor, sau care sînt determinate de aspectul material al Tainelor, sînt: preoția sau ierarhia sacramentală și unitatea ei formală, precum și unitatea ei de viață în sine și în unitatea Bisericii; comunitățile cultice creștine, unitatea lor formală și unitatea lor de viață sau de trăire în sine și în unitatea Bisericii; și, în fine, întreaga formă de organizare și de conducere unitară a vieții bisericești.

Prin organizarea ei în Biserici particulare și în Biserică ecumenică sau universală, și prin conducerea ei unitară prin sinoade locale și ecumenice, Biserica Ortodoxă grupează și cuprinde într-o unitate maximă externă, întreaga viață bisericească sub toate aspectele ei. Prin aceasta se înfăptuiește unitatea externă cea mai deplină a Bisericii Ortodoxe, iar prin trăirea ei se realizează comuniunea sau ecumenicitatea externă deplină sau cel puțin ecumenicitatea externă maximă de pînă acum, ca o maximă concretizare a ecumenicității interne.

Dar ecumenicitatea internă, care consistă în trăirea unității valorilor veșnice ale creștinismului, nu este totuși deplin concretizată în ecumenicitatea externă actuală a Bisericii Ortodoxe, pentru că trăirea acelor valori mîntuitoare nu este limitată la ecumenicitatea internă a Bisericii. Trăirea lor înseamnă trăirea mîntuitoare în Hristos, și precum Hristos nu este limitat, așa nici trăirea ecumenicității interne nu este limitată, și deci ecumenicitatea internă nu poate fi considerată ca deplin realizată și exprimată în actuala ecumenicitate a Bisericii. Ca și Hristos și asemeni acțiunii lui mîntuitoare, ecumenicitatea internă nu se restrînge la ecumenicitatea de viață internă a credincioșilor de azi, ci tinde să cuprindă în perspectivă întreaga făptură cuvîntătoare.

Manifestarea în extern a acestei tendințe, determină o acțiune misionară a Bisericii, prin care se urmărește mîntuirea tuturor, gruparea tuturor celor chemați la Hristos, în unitatea Bisericii, angajarea lor în trăirea ecumenică externă, și prin aceasta realizarea ecumenicității Bisericii în sens extern, extensiv-cantitativ, sau geografic.

Abia și cu realizarea ecumenicității acesteia geografic, ecumenicitatea externă a Bisericii va fi deplină și pe măsura ecumenicității ei interne.

Ecumenicitatea internă și externă, morală și spațială formează o unică și nedespărțită ecumenicitate a Bisericii, pentru că, această ecumenicitate — ca atribut al Bisericii — este însăși viața lui Hristos Mîntuitorul, însăși acțiunea lui mîntuitoare ce se continuă în viața Bisericii, adică prin lucrarea Sfîntului Duh.

Acesta este sensul ecumenicității, așa cum se descifrează din doctrina și din viața Bisericii. În întreg cuprinsul lui nu se găsește nimic ce ar îndreptăți să se creadă sau să se spună că forma de organizare a Bisericii Ortodoxe, în Biserici autocefale, pe națiuni, sau împărțirea ei

în Biserici particulare ar fi în contradicţie cu ecumenicitatea. Din contră, din lămurirea noţiunii de ecumenicitate a Bisericii, rezultă că formele unitare sau unităţile organice ale Bisericii, unităţi din care este alcătuită unitatea Bisericii Ortodoxe, ca un întreg din părţile ei necesare (între care se consideră şi formele vieţii bisericeşti, reprezentate prin Bisericile particulare) intră ca elemente componente ale marii unităţi bisericeşti ecumenice, şi că prin trăirea vieţii creştine în aceste forme sau unităţi organice — şi prin ele în legătură organică cu întreaga viaţă a Bisericii, cu unitatea totală a Bisericii —, se realizează ecumenicitatea externă a Bisericii.

Dacă ar fi să considerăm valabil raţionamentul care din împărţirea Bisericii ecumenice în Biserici particulare vrea să tragă concluzia că Ortodoxia şi-a pulverizat ecumenicitatea atunci ce ar trebui să spunem oare considerînd unităţile individuale din cadrul Bisericii ecumenice, care sînt creştinii ca persoane sau ca fiinţe aparte? După cum însă, prezenţa şi lucrarea acestora ca unităţi naturale individuale, sau particulare nu subminează şi nici nu desfiinţează ecumenicitatea Bisericii, tot aşa nici prezenţa şi lucrarea în Biserică a unităţilor particulare mai mari, dar la fel de naturale, cum sînt Bisericile organizate autonom sau autocefal în cadru naţional, sau în alte cadre la fel de valabile, nici nu subminează, nici nu desfiinţează ecumenicitatea Bisericii. Aceste unităţi se raportează la ecumenicitate, ca elemente organice componente şi realizate ale ei, şi după cum între întreg şi părţile lui constitutive nu există contradicţie, tot aşa nu există contradicţie între Bisericile naţionale şi Biserica Ecumenică. De altfel natura ne arată, că nu este posibilă trăirea directă în organismul superior, fără de trăire în singularitate şi în părţile organice inferioare, care alcătuiesc organismul superior. Nu trăieşte nimeni în ecumenicitate înainte de a trăi individual credinţa creştină, adică în prima unitate comunitară organizată — comunitatea parohială, provincială, naţională, şi abia apoi în cea ecumenică. Nu există salturi, ci treceri, străbateri prin întreaga viaţă creştină spre patria noastră ecumenică.

După cum nimeni n-a îndrăznit, fiindcă nu avea temei, să afirme că există contradicţie între trăirea individuală şi familială, şi între trăirea ecumenică a credinţei, tot aşa nimeni nu are temei să afirme că trăirea credinţei în Biserica naţională ar fi în contradicţie cu trăirea credinţei în Biserica Ecumenică. Ecumenicitatea se realizează ca şi mîntuirea, cu respectarea ordinei fireşti, iar în cadrul acestei ordini, şi condiţionate de această ordine, s-au format şi există ca unităţi organice superioare ale vieţii comunitare creştine, comunităţile bisericeşti naţionale sau Bisericile naţionale.

Dacă legitimarea lor se pune la îndoială sau se neagă, trebuie să se nege existenţa tuturor unităţilor comunitare creştine bisericeşti. Dacă se admit însă celelalte inferioare sau superioare celor naţionale, trebuie să se admită şi acestea.

B. MODALITĂŢI DE MENŢINERE A BUNELOR RAPORTURI FRĂŢEŞTI ÎNTRE BISERICILE ORTODOXE

1. Importanţa apocrisiarilor — solii bisericeşti, în trecut — în menţinerea legăturilor dintre unităţile Bisericii Ecumenice

Pentru păstrarea bunelor relaţii între Bisericile autocefale şi autonome, ca şi între diferitele unităţi sau instituţii bisericeşti, s-au folosit, din vremuri vechi, şi solii bisericeşti sau apocrisiarii. Apocrisiarii au îndeplinit rostul de soli sau diplomaţi bisericeşti între diverse scaune ierarhice mai importante, între centrele bisericeşti şi mînăstireşti sau între Biserică şi Stat.

Deşi cuvîntul *apocrisiar* nu este folosit în Sfînta Scriptură, legăturile dintre Bisericile locale s-au ţinut de la început prin astfel de trimişi sau soli, cum rezultă clar din Faptele Apostolilor. Deşi mereu prezenţi în toată viaţa bisericească, amintiţi în documente şi prevăzuţi în canoanele Sinoadelor din veacurile IV şi V, totuşi apocrisiarii nu sînt numiţi cu numele lor, ci numai cu acela de trimişi.

Sub numele de apocrisiar apare, în anul 448, un diacon Constantin, ca trimis al lui Eutihie. Apoi în jurul anului 460 se atestă prezenţa la Constantinopol a unui apocrisiar permanent al Bisericii din Antiohia. In veacul V scaunul Romei a trimis numeroşi apocrisiari, sub numele de «legaţi», pe lîngă scaunele din Orient. Legaţii romani în vremea papei Leon cel Mare îndeplineau funcţia de apocrisiari permanenţi la Constantinopol, cu misiuni nu numai pe lîngă scaunul patriarhal din Constantinopol, ci şi pe lîngă împăraţii bizantini (despre trimişii Bisericii la curtea împărătească se face pomenire şi în can. 97 şi 106 ale Sinodului de la Cartagina).

O categorie aparte de apocrisiari este aceea a trimişilor mînăstirilor, pomeniţi în veacul V, generalizată prin efectul unei legi din anul 471 a împăratului Leon I. În veacul VI apocrisiarii sînt pomeniţi atît în actele patriarhilor cît şi ale împăraţilor, şi mai ales în legile împăratului Justinian. Între apocrisiarii Patriarhiei din Antiohia s-a numărat în veacul VI vestitul prezbiter şi canonist Ioan Scolasticul care la 565 devine patriarh al Constantinopolului. Apocrisiarul Pelagiu la Constantinopol, între anii 536—545, devine el însuşi papă cu sprijinul lui Justinian. Funcţia de apocrisiar roman la Constantinopol o mai ţinuse şi Silvestru şi Virgiliu înainte de a deveni papi. Dintre cei mai de seamă apocrisiari ai Bisericii din Roma a fost în veacul VI şi Grigorie Dialogul, viitorul mare patriarh al Occidentului.

Din informaţiile documentare asupra apocrisiarilor, rezultă că oraşul în care se concentrau aceştia era Constantinopolul, unde toate celelalte scaune patriarhale, în frunte cu Roma îşi trimiteau apocrisiari statornici ca şi apocrisiari ocazionali sau temporali, acreditaţi şi pe lîngă patriarhi şi pe lîngă împăraţi.

La rîndul ei, Patriarhia din Constantinopol, mai ales sub împăratul Justinian, trimitea şi ea apocrisiari ce reprezentau şi Biserica şi imperiul în acelaşi timp. Avîndu-se în vedere importanţa acestei funcţii, Justinian în legile şi în novelele lui s-a ocupat îndeaproape de ea. Astfel,

la legea din 471 a lui Leon I, privitoare la apocrisiarii mînăstirilor, a adăugat dispoziţii noi întemeiate pe norme stabilite deja de canoane. Fiind interzis episcopilor să-şi părăsească eparhiile (can. 11, 12 Sard; 11 Antiohia; etc.), i-a obligat ca atunci, cînd au treburi la capitală, să le rezolve prin trimişi, «unul sau doi din clerul propriu», care se vor adresa palatului prin intermediul mitropoliţilor şi patriarhilor, iar patriarhul Constantinopolului să-i raporteze asupra tuturor cauzelor ce i se trimit de către mitropoliţi sau de către episcopi prin apocrisiarii respectivi. In novela VI din anul 535, Justinian obligă pe ierarhi să-şi încredinţeze cauzele ce le au pentru a fi făcute cunoscute împăratului «fie prin ispravnicii, trimişii treburilor prea sfintei biserici care se numesc apocrisiari», fie prin economi sau oarecare clerici. Iar dacă s-a stabilit că e necesar că un episcop să vie personal la împărat, atunci «sau prin patriarh, sau prin apocrisiarii patriarhiei din care vine, să i se comunice împăratului chestiunile pentru care vine, şi însoţit de aceştia, să i se prezinte cînd va vrea împăratul». Este îngăduit însă, pentru uşurarea rezolvării treburilor, ierarhii sau apocrisiarii lor să se adreseze împăratului şi prin «referendarii» patriarhiei din Constantinopol, sau prin «prea evlavioşii apocrisiari» ai fiecărei dieceze patriarhale şi îndată vor avea răspunsul.

Prin novela 79 din anul 539, Justinian conferă «apocrisiarilor sfintelor mînăstiri» dreptul de a reprezenta în justiţie pe monahi sau pe monahii. Cu privire la apocrisiarii mînăstirilor se mai constată şi din novelela 135, din acelaşi an, că ei erau la dispoziţia exarhilor mînăstirilor care îi foloseau cu sarcini de păzire a disciplinei monastice şi că fiecare mînăstire trebuia să aibă apocrisiari aleşi dintre oamenii mai în vîrstă şi mai încercaţi în viaţa monastică. Chiar şi mînăstirile de maici trebuiau să aibă doi sau trei apocrisiari aleşi fie dintre eunuci, fie dintre oamenii încercaţi.

Din analizarea cuprinsului legislaţiei lui Justinian cu privire la apocrisiari, şi întemeiaţi pe datele istorice legale şi canonice se pot stabili următoarele: — apocrisiarii constituiau, în sistemul funcţionarilor bisericeşti o categorie de importanţă deosebită, prezenţi ca factori activi în principala reţea de diriguire a treburilor bisericeşti şi a raporturilor dintre Biserică şi stat, cu atribuţii de locţiitori ai cîrmuitorilor marilor unităţi administrative ale Bisericii, inclusiv a mînăstirilor. — Numele de «apocrisiar» era identic cu cel de «responsales», «legati» sau «ad responsum». — Existau două mari grupuri de apocrisiari: apocrisiarii bisericilor şi apocrisiarii mînăstirilor. Primii erau locţiitori delegaţi ai ierarhilor, ultimii locţiitori delegaţi ai stareţilor. Apocrisiarii bisericilor erau şi ei de două feluri: permanenţi şi temporari sau ocazionali. Apocrisiari permanenţi aveau patriarhiile şi unele episcopii sau mitropolii mai importante. Apocrisiarii acestora aveau reşedinţa în Constantinopol. La fel Patriarhia din Constantinopol îşi trimitea apocrisiari la celelalte centre. Apocrisiarii temporari erau apocrisiarii episcopilor către mitropolit sau către patriarh. Apocrisiarii mînăstirilor erau numai permanenţi; apocrisiarii permanenţi din capitala imperiului erau trimişi atît pe lîngă patriarh cît şi pe lîngă împărat; numai apocrisiarii permanenţi din capitală aveau acces la curtea imperială, — în lipsa lor economii sau unii clerici designaţi puteau îndeplini funcţia de apocrisiar. Apocrisiarilor li se asigura inviolabilitatea personală cînd se găseau în exerciţiu funcţiunii. Aceasta însă nu-i scutea de răspundere pentru actele ce le săvîrşeau personal, sau în numele unităţii pe care o reprezentau, chiar şi după ce înceta funcţia de apocrisiar.

În ierarhia funcţiilor bisericeşti apocrisiarii deţineau locul întîi după ierarhul pe lîngă care funcţiona. Suplinitorii lor erau economii, care în unele treburi eparhiale deveneau superiori apocrisiarilor, puţindu-le trasa sarcini în chestiuni economice. La Patriarhia din Constantinopol pe lîngă apocrisiari exista şi funcţia de referendar, ca trimis al patriarhului la curtea imperială. Acesta nu era folosit însă în relaţiile dintre scaunele bisericeşti. Numărul apocrisiarilor varia, de la o unitate bisericească la alta, dar pretutindeni ei făceau parte din cler, la toate nivelurile. Cei mai mulţi au fost recrutaţi dintre diaconi, foarte arareori dintre laici. Apocrisiarii mînăstirilor se alegeau dintre călugării mai în vîrstă sau dintre eunuci.

Instituirea apocrisiarilor bisericilor se făcea de către ierarhii competenţi pe care-i avea să-i reprezinte, iar ai mînăstirilor se confirmau de către episcop la propunerea obştii.

Îndatoririle apocrisiarilor Bisericii erau: — transmiteau hotărîrile şi jalbele sau cererile centrelor bisericeşti de orice natură de la unul la altul; — mijloceau rezolvarea paşnică a diferendelor, de orice fel prin tratative, deplasîndu-se dintr-un centru în altul; — căutau prin toate mijloacele să menţină unitatea bisericească prin respectarea adevărurilor de credinţă, şi ţineau sau mijloceau şi asigurau contactul centrelor bisericeşti cu suprema autoritate de stat ca şi cu organele ei în subordine, fie direct fie indirect, prin intermediul ierarhilor superiori, sau al apocrisiarilor permanenţi, al referendarilor sau al patriarhilor.

Apocrisiarii mînăstrilor ţineau legătura permanentă cu episcopul eparhiei sau cu exarhul mînăstirilor din al cărui mandat îndeplineau diferite sarcini, şi reprezentau — în justiţie şi faţă de orice autorităţi civile şi bisericeşti — pe monahi şi pe maici, dacă era cazul.

Dacă la cele arătate mai adăugăm şi faptul că în vremea lui Justinian — cristalizîndu-se teoria politico-bisericească a pentarhiei, adică a conducerii Bisericii prin cele cinci căpetenii patriarhale ale ei (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim) care ar reprezenta cele cinci simţuri ale organismului bisericesc, — apocrisiarii de la Constantinopol şi ai celorlalte patru patriarhii, dobîndiseră poziţia şi importanţa membrilor unui suprem sinod permanent al Bisericii ecumenice, prezidat de Patriarhul din Bizanţ, avem tabelul complet al instituţiei apocrisiarilor în vremea împăratului Justinian (527—565).

Sub numele constant de apocrisiari şi apoi sub diverse şi felurite alte numiri ca legaţi, exarhi, prezvenţi, responsali, nunţii, etc. şi sfîrşind în Răsărit cu acela de capuchehaie, solii sau diplomaţii Bisericii s-au păstrat ca o instituţie foarte utilă în raporturile între Biserici, ca şi în cele dintre Biserică şi Stat, precum şi pentru reglementarea unor treburi interne ale Bisericilor autocefale, apoi cu deosebire ale celor care privesc «diasporaua» fiecărei Biserici autocefale în parte.

2. Alte mijloace folosite de Bisericile Ortodoxe autocefale pentru menţinerea unităţii dogmatice, cultice şi canonice.

În afară de apocrisiari sau soli, Bisericile Ortodoxe în toate timpurile au făcut uz şi de alte mijloace de a menţine între ele bune relaţii în scopul păstrării şi promovării adevăratei credinţe, a promăvării aceluiaşi cult şi a respectării aceloraşi norme canonice, astfel:

a) Întîlnirile — cu diferite ocazii — dintre căpeteniile Bisericilor autocefale şi autonome, prilejuite de sfinţiri de biserici, hirotoniri de întîistătători, sfinţirea Sfîntului şi Marelui Mir, comemorarea diferitelor evenimente, înmormîntări, etc.

Istoria ne oferă nenumărate exemple în această privinţă. Multe din aceste întîlniri au avut loc şi pe pămîntul patriei noastre. În ultima vreme astfel de întîlniri au avut loc cu ocazia intronizării patriarhilor Justinian, Iustin şi Teoctist. Cu aceste ocazii întîistătătorii Bisericilor Ortodoxe discută frăţeşte multe din problemele care frămîntă viaţa Bisericilor lor, stabilesc legături trainice între diferitele Biserici şi rezolvă unele neînţelegeri.

Cu ocazia unor astfel de întîlniri are loc şi un proces de cunoaştere reciprocă, de apropiere, de respect şi bună lucrare. Se ia act de anumite realităţi, se găsesc soluţii de rezolvare a multor diferende, se iau iniţiative pentru rezolvarea multor probleme, se împrumută metodele de lucru, se încheagă prietenii şi se stabilesc relaţii pe multiple planuri.

b) Semn al bunelor relaţii îl constituie corespondenţa purtată între întîistătătorii Bisericilor Ortodoxe privind diverse probleme de natură dogmatică, liturgică, canonică; trimiterea reciprocă de scrisori irenice cu ocazia diferitelor praznice ca semn al unităţii dogmatice dintre Bisericile Ortodoxe, informarea reciprocă prin scrisori despre evenimentele şi actele importante ale Bisericilor, solicitarea de sfaturi, îndrumări, schimbul de documente cu caracter doctrinar canonic sau de altă natură în vederea soluţionării juste a problemelor ivite în diferite Biserici.

c) De reţinut, ca un fapt de bun augur în stabilirea de bune relaţii în vederea păstrării unităţii dogmatice, canonice şi a cultului, este şi repartizarea de studii diferitelor Biserici, care au posibilităţi de această natură şi schimbul reciproc de astfel de documentări în vederea pregătirii lucrărilor şi a problemelor ce se vor pune spre dezbatere viitorului Sfînt şi Mare sinod al Ortodoxiei, care se afla în faza de pregătire.

d) Rol deosebit în menţinerea de bune relaţii îl au însă vizitele reciproce ale întîistătătorilor şi ai delegaţilor Bisericilor lor, sau cele prilejuite de întrunirile cu caracter panortodox între diferiţii reprezentanţi ai Bisericilur autocefale sub forma de congrese, conferinţe, consilii, ş.a., în scopul rezolvării unor probleme de interes major, între care e suficient să menţionăm pe cele din ultima vreme (Moscova, — 1948; Rodos, — 1961, 1963, 1964; Chambesy (Elveţia), — 1968, 1971, 1976, 1982, 1987 etc. Belgrad, — 1977, ca şi congresele teologice de la Atena, 1936, 1976 ş.a.) şi întrunirile în conferinţe preconciliare a delegaţiilor Bisericilor Ortodoxe în vederea pregătirii proiectelor de hotărîri prin care se vor soluţiona de către viitorul Sfînt şi Mare sinod problemele actuale ale Ortodoxiei ecumenice.

Acestea sînt numai cîteva din modalităţile utilizate frecvent de Biserică în vederea întreţinerii de bune raporturi între diferitele Biserici Ortodoxe şi pentru păstrarea unităţii Ortodoxiei în diversitate, la baza căreia stă aceeaşi învăţătură dogmatică — Evanghelia Mîntuitorului Hristos —, aceleaşi rînduieli cultice şi aceeaşi legislaţie canonică, lăsînd posibilitatea manifestării religioase în concordanţă cu specificul local impus de etnicitate, cultură şi spaţiu geografic.

Dincolo de aceste forme, Bisericii îi rămîne însă dreptul şi are posibilitatea să poată utiliza şi felurite alte modalităţi, ca schimburi de reviste, cărţi, studenţi, profesori, specialişti, ş.a., contribuind prin aceasta — în mod efectiv — la cunoaşterea reciprocă dintre diferitele Biserici şi la menţinerea unităţii Ortodoxiei. În felul acesta se asigură permanent menţinerea unităţii în diversitate, specifică Ortodoxiei.

De pe această poziţie Ortodoxia poate acţiona unitar în stabilirea de bune raporturi cu celelalte Biserici neortodoxe ca şi cu diferitele religii. Prin aceasta considerăm că Ortodoxia împlineşte dezideratul biblic care cere apropierea între oameni şi aducerea tuturor în sînul Bisericii, cea una, sfîntă, sobornicească şi apostolică, care este Biserica Ortodoxă, Biserica lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mîntuitorul lumii, în aşa fel încît pînă la sfîrşit cu toţii vom forma o singură turmă sub îndrumarea aceluiaşi Păstor. Asigurarea împlinirii acestui deziderat ni s-a dat de către Însuşi Mîntuitorul care a trimis în lume pe Duhul Sfînt care va lumina paşii tuturor celor ce cred şi va împlini opera de mîntuire în cadrul Bisericii, Trupul tainic al Domnului.

C. PROBLEME CU IMPLICAŢII CANONICE ÎN RAPORTURILE DINTRE BISERICILE ORTODOXE

Între problemele cu implicaţii canonice în raporturile dintre Bisericile Ortodoxe se consideră a fi problema constituirii Bisericilor particulare, naţionale, autocefale sau autonome, problema jurisdicţiei asupra untăţilor bisericeşti din diaspora şi a reorganizării lor pe baze canonice şi problema calendarului.

1. **Problema autocefaliei bisericeşti.** Deşi există o rînduială canonică precisă şi o practică tradiţională bine stabilită în ce priveşte modul în care se procedează în cazul constituirii Bisericilor particulare, naţionale, autocefale sau autonome, cu toate acestea, problema procedurii ce trebuie urmată cu ocazia constituirii unor astfel de Biserici s-a pus şi se pune mereu, ori de cîte ori este vorba de proclamarea sau de recunoaşterea unei noi Biserici naţionale autocefale sau autonome.

Pe această temă au apărut şi o serie de neînţelegeri, unele avînd chiar caracterul de conflicte acute între diversele Biserici Ortodoxe. Polemicile pe această temă au fost întreţinute şi de unii teologi care neţinînd seama de rînduiala canonică şi practica statornicită în Biserică

pe această temă, au formulat unele teze proprii în care s-au îndepărtat de la canonicitatea tradiției ortodoxe. Astfel, unii teologi, îngrijorați de soarta Ortodoxiei, deplîng fărîmițarea acesteia în Biserici particulare, socotind-o ca o stare de decădere și pledează pentru unitatea Ortodoxiei în jurul unui tron suprem cu drepturi jurisdicționale depline, care în mentalitatea lor nu poate fi altul decît cel al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol. Alții, exagerînd încearcă să susțină că singurul temei al constituirii unei Biserici autocefale ar fi etnicitatea sau naționalitatea, iar alții, că singura autoritate îndreptățită să confere autocefalia ar fi Sinodul ecumenic și că autocefaliile conferite după epoca sinoadelor ecumenice trebuie supuse examinării și aprecierii unui sinod ecumenic.

Actele prin care s-au proclamat autocefale, în ultima vreme, unele Biserici, ca și situația neclară dintre autonomie și autocefalie, în care se găseau unele Biserici în vremea noastră, precum și încercările create în rețeaua jurisdicțională în care se găseau Bisericile Ortodoxe din Diaspora, au pus cercurilor conducătoare ale Bisericilor autocefale de pretutindeni, problema clarificării raporturilor jurisdicționale dintre diversele mari unități bisericești constituite de fapt sau de plin drept, ca Biserici autocefale au autonome, cu alte cuvinte au pus în dezbatere problema autocefaliei. Această problemă se pune cu atît mai vîrtos cu cît fiecare nouă unitate bisericească independentă căuta să-și justifice poziția ei, fie pe texte canonice, fie invocînd interese bisericești, fie stăruind să găsească formule noi pentru a-și crea o situație acceptabilă din punct de vedere canonic în cadrul Ortodoxiei ecumenice.

Intr-o asemenea situație era firesc ca reprezentanții Bisericilor Ortodoxe autocefale să dezbată această problemă în diferitele lor întruniri (Constantinopol — 1923, Vatoped — Atos, 1930; Rodos, — 1961, 1963, 1964, Chambesy — 1968, 1971, 1976, Atena — 1936, 1976 ș.a.).

In lămurirea problemei s-a pornit cum era firesc, de la precizarea noțiunii însăși de autocefalie, prin care în sens canonic ortodox se înțelege independența administrativ-jurisdicțională a unei unități bisericești ortodoxe, constituită pe bază sinodală, față de alte unități constituite în același fel, în cadrul Ortodoxiei ecumenice.

Biserici autocefale au existat din vremea Sfinților Apostoli (a se vedea Epistolele Sfinților Apostoli adresate unor astfel de unități și Apocalipsa în care sînt arătate astfel de unități) și sînt arătate ca existînd în canoanele apostolice (can. 34, 35, 37), în canoanele sinoadelor ecumenice (can. 7 I ec; 2 III ec. ; 8 III ec. ; 9, 12, 17, 28 IV ec. ; 8, 36, 38, VI ec.) și a sinoadelor locale (can. 9, 14 Ant. ; 3, 6 Sard.; 13, 18 Cart.).

Din istoria Bisericii ca și din textele canoanelor privind autocefalia, se constată că diversele unități bisericești și-au dobîndit autocefalia în mai multe chipuri, și anume : prin înființarea lor de Sfinții Apostoli, prin introducerea sistemului mitropolitan, prin organizarea unei unități în cadrul etnic pe temeiul canoanelor 34 și 37 ap., prin organizarea unităților diecezane, prin consacrarea și organizarea unităților autocefale de către sinoadele ecumenice în temeiul canoanelor 4, 6, 7 I ec.; 2 8, III ; 12, 17, 28 IV ; 38, 39 VI, etc., prin organizarea patriarhatelor,

prin intervenția puterii de stat, prin hotărîrea Bisericilor autocefale, prin consimțămîntul tacit sau expres al tuturor Bisericilor autocefale.

Problema care se pune mereu în discuție este de a ști care sînt temeiurile sau factorii care au determinat apariția și proclamarea Bisericilor autocefale. După natura lor acestea pot fi: naturale, istorice, doctrinare, dogmatice și canonice.

Temeiurile naturale sau firești constau în faptul că Biserica, sub aspectul ei de comunitate religioasă, își modelează unitățile sale după aceleași legi naturale după care se organizează și conduce orice comunitate omenească. Suportul firesc al constituirii de unități bisericești independente sau autocefale ni se înfățișează astfel, fie ca o năzuință naturală spre independență și libertate, fie sub forma unor condiții naturale, geografice, etnografice, economice, culturale, naționale, politice, precum și sub forma unor împrejurări de forță majoră.

Izvorul temeiurilor istorice îl găsim în practica bisericească, în istoria și tradiția bisericească. Urmînd și observînd mereu aceleași rînduieli unanim recunoscute, prin organizarea unității bisericești și constituirea lor în unități autocefale, practica constituirii, acestora a devenit constantă în viața bisericească. Tradiția aceasta a dobîndit un temei legal bazat pe fapte istorice și practică îndelungată.

Temeiurile dogmatice își au izvorul în potrivirea rînduielilor de organizare a unităților bisericești autocefale cu anumite adevăruri dogmatice, care sînt de fapt principiile fundamentale ce trebuiesc observate în organizarea și funcționarea — în chip independent — a oricărei unități bisericești, între care se numără — pe primul loc — principiul ierarhic și cel sinodal.

Temeiurile canonice constau atît în textul canoanelor 34, 35, 37 apostolice, care arată modul în care s-au constituit unitățile bisericești autocefale în epoca apostolică, și a canoanelor sinoadelor ecumenice și locale indicate mai sus, care temeluiesc și dezvoltă și ele principiul autocefaliei pe planul acesta al legalității, cît și în obiceiurile de drept formate prin practica bisericească îndelungată, conform învățăturii de credință și principiilor canonice care au dobîndit în timp puterea legii scrise.

La temeiurile relevate pînă aci ale autocefaliei s-a mai adăugat și baza politică care se prezintă sub două aspecte : sub cel pe care-l reprezintă împărțirea omenirii în țări și state, fie naționale, fie polinaționale, sub acela pe care-l reprezintă însăși împărțirea statelor în unități teritoriale administrative, și sub acela pe care-l reprezintă interesele legitime ale unor state, fie de a consolida prin autocefalie interesele legitime ale unora sau de a consolida prin autocefalie o organizație bisericească existentă pe teritoriul lor, fie pentru o a sustrage unei influențe străine nedorite prin proclamarea ei ca autocefală față de Biserica ce s-ar găsi pe teritoriul unui Stat mai mare sau neprieten etc.

Modul constituirii autocefaliilor și rînduiala organizării Bisericilor autocefale o găsim în hotărîrile sinoadelor ecumenice. Sinoadele ecumenice pun la temelia hotărîrilor lor, privind constituirea de noi unități autocefale, principiile cuprinse în canoanele apostolice 34, 35, 37, dînd în felul acesta și o interpretare autentică acestora. Din analiza acestor

canoane rezultă că au existat unele autocefalii înainte de sinoadele ecumenice, iar altele s-au creat prin acţiunea directă a acestora, sinoadele ecumenice fiind cea mai înaltă autoritate în Biserică, ce a creat şi schimbat drepturile la autocefalie după caz. De aci — arată canonistul Liviu Stan — nu se poate trage concluzia că numai sinodul ecumenic ar fi în drept să confere autocefalia şi încă în chip deplin şi definitiv, cum susţin unii teologi.

Rînduielile privitoare la constituirea autocefaliei, stabilite pe baza principiilor dogmatice şi a canoanelor, precum şi prin practica îndelungată şi consacrată a acestor norme, adoptate în consensul general al Bisericii, sînt următoarele :

a) Autocefalia să fie cerută în mod canonic. Aceasta înseamnă în primul rînd că oricărei unităţi bisericeşti, ce doreşte autocefalia, găsindu-se în mod firesc într-o subordonare ierarhică, nu-i este îngăduit să se desprindă din această subordonare în mod schismatic sau eretic, ci numai respectînd rînduiala de supunere faţă de ierarhia superioară, deci cerînd în mod întemeiat ierarhiei superioare să-i încuviinţeze instituirea într-o unitate neatîrnată sau autocefală. În al doilea rînd ea mai înseamnă că îndreptăţirea de a cere autocefalia nu-i revine unui singur ierarh ci numai unui grup de ierarhi, care să poată constitui un sinod format din cel puţin patru episcopi ;

b) Autocefalia să fie conferită în mod canonic, adică să fie aprobată de sinodul Bisericii autocefale competente ;

c) Autocefalia să fie recunoscută în mod canonic, adică să fie recunoscută de toate Bisericile autocefale existente şi să se obţină consimţămîntul puterii de stat în cazul în care acesta manifestă interes pentru constituirea unei Biserici autocefale.

Pe temeiurile dogmatice şi canonice şi ţinînd seama de rînduielile indicate de acestea, în acord cu ansamblul practicii tradiţionale a Bisericii, condiţiile în care se poate proceda — în mod canonic — la constituirea unei Biserici autocefale pot fi formulate astfel :

a) Biserica respectivă care cere autocefalia : să facă dovada statorniciei în dreapta credinţă şi păstrarea rînduielilor canonice şi cultice, să aibă cel puţin patru ierarhi, să ceară autocefalia de la Biserica mamă, să aibă consimţămîntul Statului, să facă cunoscut şi celorlalte Biserici obţinerea autocefaliei, etc. ;

b) Biserica-mamă care acordă autocefalia : să emită un «Tomos» sinodal sau un act sinodal prin care se conferă formal autocefalia, să facă cunoscut şi altor Biserici acest act, etc. ;

c) Bisericile autocefale înştiinţate de existenţa unei noi Biserici autocefale să o recunoască prin scrisori şi să o accepte ca soră în comuniunea ortodoxă.

Bisericile autocefale au dreptul însă şi să intervină pentru a i se acorda unei Biserici autocefalia, ca şi dreptul de a nu recunoaşte o Biserică ca autocefală, sau să intervină să i se retragă autocefalia unei Biserici care nu îndeplineşte condiţiile.

De reţinut este faptul că şi în cazul proclamării unei autocefalii de către Biserica mamă, aceasta săvîrşeşte acest act în numele Bisericii Ecumenice, pentru că prin acest act exercită o putere pe care o deţine în chip solidar cu întreaga Biserică.

O Biserică autocefală se bucură de anumite drepturi şi îi revin o serie de obligaţii şi anume : Biserica autocefală dobîndeşte totalitatea drepturilor care-i asigură o conducere complet independentă în exercitarea puterii bisericeşti sub cele trei aspecte. În exercitarea puterii învăţătoreşti poate : să alcătuiască şi să difuzeze — în cuprinsul ei — cărţi cu conţinut doctrinar, să organizeze învăţămîntul teologic, etc. ; în exercitarea puterii sacramentale poate: hirotoni clerici, aprecia validitatea tainelor, stabili rînduieli tipiconale, poate sfinţi Sfîntul şi Marele Mir, canoniza sfinţi, institui sărbători, etc.; în exercitarea puterii jurisdicţionale, poate aduce hotărîri sinodale cu valoare de legi, poate organiza Biserica administrativ-teritorial, poate să aleagă ierarhi, să-i instituie în funcţie, poate judeca pe membrii ei clerici şi mireni, să-şi exercite jurisdicţia asupra diasporei, să stabilească raporturi cu alte Biserici şi cu Statul respectiv etc.

Între căpeteniile Bisericilor autocefale nu există nici o deosebire ca grad şi ca drepturi şi nici între sinoadele acestora. Singura deosebire care se admite, este cea onorifică, stabilită potrivit unor vechi norme canonice.

Ca urmare în raporturile ecumenice, drepturile principale de care se bucură orice Biserică autocefală sînt următoarele : să-şi spună părerea în orice problemă ; să hotărască împreună cu celelalte Biserici autocefale asupra întrunirii unui Sinod ecumenic; să fie convocată la Sinodul ecumenic ; să aprobe sau să respingă conferirea autocefaliei în Biserici ; să confere autocefalia cu consimţămîntul Bisericilor surori ; să stabilească împreună cu Bisericile surori ordinea ierarhică onorifică a scaunelor, etc.

Alături de aceste drepturi s-au impus în sarcina fiecărei Biserici autocefale o seamă de obligaţii dintre care unele constituie limite ale autocefaliei, iar altele îndatoriri legale, frăţeşti sau de onoare faţă de Bisericile surori.

Între obligaţiile ce revin Bisericii autocefale menţionăm: să respecte unitatea dogmatică, canonică, şi a cultului, să respecte rînduielile statului, să se supună hotărîrilor sinoadelor ecumenice, să se consulte cu celelalte Biserici surori, să facă cunoscut Bisericilor surori orice eveniment, să întreţină corespondenţă cu Bisericile surori, să înscrie în diptice numele căpeteniile Bisericilor surori, să recunoască pedepsele aplicate de alte Biserici, etc.

Autocefalia unei Biserici poate înceta în diferite moduri şi anume : prin renunţare, prin retragerea acestui drept, prin dispariţia credincioşilor, prin voinţa puterii de stat, etc.

Din analiza problemei autocefaliei în ansamblul ei, rezultă că ea constituie o formă tradiţională de organizare a unităţilor bisericeşti administrative în cadrul Ortodoxiei ecumenice, şi că ea are temeiuri suficiente în legile firii, şi în legile bisericeşti, deopotrivă poate fi justificată şi din punct de vedere dogmatic. Ca urmare, ea s-a impus

şi trebuie respectată cu toate rînduielile ei în Ortodoxie ca o instituţie canonică-juridică de bază. Cu toate acestea ea nu trebuie privită ca o formă esenţială de organizare a Bisericii, în sensul că fără autocefalie n-ar putea exista Biserica Ortodoxă sau Ortodoxia în general, sau că n-ar putea fără autocefaliile care s-au constituit într-o anumită epocă istorică. Biserica are posibilităţi infinite de a-şi crea mereu forme noi de organizare şi de lucrare, ţinînd seama de cadrul firesc în care este chemată să-şi desfăşoare activitatea, şi deopotrivă de misiunea ei nelegată de timp, sau de formele care apar şi dispar în timp. Aşa încît, ea poate adopta orice formă corespunzătoare misiunii sale. Prin urmare nu este exclusă posibilitatea de a se constitui şi sub forma unei Biserici atît de unitare din punct de vedere organizatoric, încît să dispară orice unitate autocefală din cuprinsul Ortodoxiei ecumenice. De asemenea trebuie relevat şi accentuat faptul că baza etnică naţională pentru organizarea unei Biserici autocefale, nu constituie o bază obligatorie şi nici singura bază sau singurul cadru natural, care reclamă sau justifică organizarea unei unităţi autocefale. Această bază se afirmă doar cu o tărie deosebită într-o anumită epocă istorică şi de aceea ea trebuie neapărat apreciată — în primul rînd — în acest context. Dar făcînd acest lucru nu trebuie să se excludă posibilitatea — dovedită istoriceşte şi întru totul firească şi pe viitor — de a se lua drept baze pentru organizarea unor unităţi autocefale şi cadrul geografic, şi cadrul politic statal, şi cadrul statal polinaţional, precum şi orice alte forme în care se va organiza viaţa omenească în dezvoltarea sa istorică.

Bisericile autocefale actuale sînt şi pot fi împărţite în două categorii: Biserici autocefale avînd în frunte patriarhi, şi Biserici autocefale avînd căpetenii din treapta arhiepiscopilor sau mitropoliţilor. Din prima categorie fac parte în ordine ierarhică următoarele: Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Georgiei, Patriarhia Serbiei, Patriarhia României şi Patriarhia Bulgariei. Din a doua categorie fac parte: Arhiepiscopia Ciprului, Arhiepiscopia Eladei, Mitropolia Poloniei, Mitropolia Cehoslovaciei. Din datele care se cunosc, în legătură cu modul în care s-au constituit autocefaliile existente astăzi, se constată că în cazul fiecăreia s-au observat rînduielile tradiţionale, dogmatice şi canonice ale Ortodoxiei.

Din prezentarea problemei modului de proclamare a unei Biserici autocefale, se pot trage următoarele concluzii: autocefalia este o instituţie canonică veche, care s-a păstrat pînă azi în Ortodoxie; că rînduielile după care s-a procedat în decursul timpului la constituirea Bisericii autocefale au suferit numeroase schimbări, păstrîndu-se totuşi un număr suficient de elemente caracteristice care le definesc pînă astăzi, atît ca natură, cît şi sub raportul cuprinsului lor; lămurirea problemelor ridicate de această instituţie se poate face numai în lumina canonicităţii prin care se înţelege nu numai raportarea rînduielilor bisericeşti la simplu text al canoanelor, ci aprecierea lor prin prisma adevărurilor dogmatice, cu aplicare la organizarea şi conducerea Bisericii, apoi raportarea lor la dezvoltarea istorică a instituţiei şi la rînduielile stabilite prin practica îndelungată care le conferă acestora puterea legii scrise.

Privind prin prisma aceasta complexă a canonicităţii, instituţia autocefaliei, şi trăgînd concluziile care se impun dintr-o astfel de perspectivă în privinţa lor, se poate preciza şi stabili o rînduială deplin canonică şi cît mai folositoare Bisericii, atît pentru determinarea înţelesului exact al autocefaliei, precizîndu-se conţinutul canonico-juridic, cît şi pentru stabilirea modului de constituire canonică a unei Biserici autocefale competente. Se impune deci, în mod necesar, ca viitorul Sfînt şi mare Sinod să stabilească într-o formă cît mai precisă şi cît mai complexă: care Biserici sînt autocefale, ordinea lor ierarhică şi formalităţile ce trebuiesc îndeplinite la constituirea unei Biserici autocefale. Procedura constituirii unei Biserici autocefale impune să se alcătuiască următoarele acte: cererea de proclamare din partea unităţii interesate să devină autocefală, motivată canonic, în care să se arate că îndeplineşte condiţiile cerute pentru aceasta; Tomosul de recunoaştere a autocefaliei din partea sinodului Bisericii din care se desprinde sau a Bisericii mame; acceptul scris al Bisericilor autocefale ca răspuns la înştiinţarea făcută de cei interesaţi şi intrarea în comuniune cu noua unitate autocefală. şi acordul statelor interesate.

2. **Problema autonomiei bisericeşti.** Problema autonomiei bisericeşti, ca şi aceea a autocefaliei de care este strîns legată, a preocupat ierarhia ortodoxă şi pe cărturarii Bisericii, tot datorită unor neînţelegeri ivite între unele Biserici şi unităţi din diaspora. Aceste neînţelegeri au apărut mai ales datorită faptului că termenul de autonomie a fost folosit în anumite accepţiuni şi nu totdeauna deosebit de cel de autocefalie, autonomia însemnînd starea de independenţă sau neatîrnare nedeplină, în chip de semi-autocefalie. În acest înţeles Bisericile autonome pot fi organizate la diferite niveluri.

O Biserică autonomă se găseşte în dependenţă spirituală şi canonică de întreaga Ortodoxie, dar — în primul rînd — de Biserica mamă. Ea are însă o independenţă administrativă căreia i s-au impus diferite restricţii. Acestea au variat de la caz la caz şi de la epocă la epocă, aşa încît n-a existat o identitate de poziţie între diverse biserici autonome. Limitele autonomiei pot varia pînă la anulare. Autonomii pot exista atît în cadrul unei Biserici autocefale, cît şi în afara graniţelor acestora. În genere se poate spune că tot ceea ce este îndreptăţit să facă o Biserică autocefală pentru sine însăşi, poate să fie recunoscut ca valabil şi celei autonome dependente de ea.

Temeiurile care justifică şi în care îşi are izvorul autonomia ca instituţie juridică, după natura lor, sînt aceleaşi ca şi în cazul autocefaliei şi anume: naturale, istorice, practice, tradiţionale, canonice şi social-politice.

Normele privitoare la modul de constituire a unităţilor bisericeşti autonome sînt cuprinse în canoanele: 34, 37 Ap., 4, 5, 6, I ec.; 22, II ec.; 8, III ec.; 12, 19, 28 IV ec.; 8 VI ec.; 3, 6, VII ec.; 9, 22 Antioh.; 6 Sard.; şi 14, 1 Const. ş.a.

In conformitate cu prevederile acestor canoane şi cu respectarea principiilor canonice de organizare a unităţilor bisericeşti autonome, rînduielile ce trebuiesc observate la constituirea unei Biserici autonome, pot fi prezentate astfel: respectarea principiului ierarhic, ce

impune ca orice unitate care vrea să devină autonomă să ceară acest lucru de la Biserica autocefală din cadrul căreia face parte sau de care depinde; respectarea principiului sinodalității, unitatea care solicită autonomia să aibă cel puțin doi sau trei episcopi pentru a putea forma un sinod propriu alcătuit din minimum de membrii; conferirea autonomiei, în conformitate cu principiul ierarhic și cu cel sinodal, este de atribuția sinodului Bisericii autocefale competente și nu de atribuția primului său ierarh; nu se impune însă și obținerea consimțământului celorlalte Biserici autocefale ca în cazul autocefaliei; cu scop de informare, faptul împlinit se poate aduce și la cunoștința altor Biserici autocefale; conferirea autonomiei să se facă prin act oficial sau tomos emis de sinodul Bisericii autocefale care o acordă. În acest caz este necesar să se specifice limitele autonomiei care constau din îngrădiri sau din îndatoriri sau servituți, prin care o Bisercă autonomă este legată de Biserica autocefală, sub jurisdicția parțială a căreia continuă să fie menținută, ca unitate autonomă.

Pentru obținerea autonomiei se impun următoarele condiții: din partea autorității care solicită autonomia se cere: să dovedească statornicie în păstrarea învățăturii dogmatice și a rînduielilor canonice și de cult, să aibă cel puțin doi sau trei episcopi, să solicite formal autonomia, etc.; din partea Bisericii autocefale se cere: să aprobe cererea prin tomos sinodal, să stabilească drepturile și îndatoririle ce-i revin unității autonome, să comunice hotărîrea Bisericii sau unității autonome, să informeze Bisericile autocefale despre acest act.

Din analiza aspectelor esențiale ale problemei autonomiei rezultă că aceasta este și ea, ca și autocefalia, un așezămînt sau o instituție canonică recunoscută de întreaga Biserică care a existat ca stare specifică a unităților bisericești de la începutul Biserici și pînă astăzi. Rînduielile observate cu privire la constituirea autonomiei, deși au variat de-a lungul vremii, totuși natura și cuprinsul instituției juridice a autonomiei a rămas în esență același. Dacă se va recunoaște aceasta cu siguranță și litigiile ivite se sting de la sine.

3. **Diaspora ortodoxă.** Implicații canonice apar în raporturile dintre Bisericile Ortodoxe și cu privire la unitățile lor din Diaspora, adică privitor la unitățile bisericești organizate în afara Bisericilor autocefale și autonome, care din punct de vedere canonic depind de Bisericile mame, din care s-au desprins, dar care continuă să rămînă sub totala jurisdicție a acestora.

Unitățile Diasporei creștine s-au format în diferite moduri și anume: pe calea misiunii potrivit poruncii Mîntuitorului «Mergînd învățați toate neamurile» (Matei 28, 19) și asigurării că mărturisind pe Hristos înaintea oamenilor și El va depune mărturie pentru noi înaintea Tatălui care este în ceruri (Matei 10, 32); prin deplasări de populație colonizări, luări în captivitate, desprinderi de teritorii, înmulțire, reorganizări administrative teritoriale ș.a.

Între diversele unități bisericești s-au stabilit raporturi normale, firești, familiale, și anume ca acelea între mamă și fii, din care au rezultat, de o parte și de alta, atît drepturi cît și îndatoriri, stabilite apoi și prin norme canonice precise cutumiare sau scrise.

Procesul firesc de formare de unități diasporale a dus la faptul că azi fiecare Biserică Ortodoxă locală autocefală sau autonomă să aibă — sub jurisdicția sa — unități formate, în afara teritoriului statului, în cadrul căruia este organizată.

În ultima vreme unii patriarhi din Constantinopol au pretins că au un drept exclusiv de jurisdicție asupra întregii Diaspore creștine pe baza privilegiului jurisdicțional ce le-ar reveni în baza unor canoane și în special în baza can. 28 IV ecumenic. Pretențiile la primatul de jurisdicție asupra întregii Diaspore Ortodoxe rezultă din actele de autoritate săvîrșite de aceștia, ca și din studiile publicate de unii ierarhi și teologi.

Întîistătătorii Bisericilor autocefale și autonome lezați în drepturile lor firești și canonice, au trimis scrisori de protest, contestînd temeiul canonic al acțiunilor întreprinse de Patriarhii din Constantinopol, și îndeosebi de Meletie Metaxakis. Atitudine ferm potrivnică dar canonică, au luat și Bisericile de limbă greacă lezate la fel de grav prin acțiunile Patriarhiei din Constantinopol.

În urma protestelor Bisericilor interesate și a atitudinii de atașare a altor Biserici la cauza dreaptă a celor lezați, a determinat Patriarhia din Constantinopol să renunțe la anumite acte și astfel să se restabilească ordinea canonică normală în Biserică. Ordinea se restabilește deplin numai dacă se respectă hotărîrile sinoadelor, adică rînduiala potrivit căreia fiecare unitate bisericească din Diaspora să rămînă sub jurisdicția Biserici mame pînă la maturitatea ei cînd va putea, dacă este cazul, să solicite autonomia sau autocefalia. Rînduiala aceasta este expres arătat tocmai în canoanele: 2 II ec.; 8 III ec.; și 28 IV ec.; invocate de cei ce susțin dreptul primatului de jurisdicție al Patriarhiei ecumenice. Aceste canoane nu conferă scaunului din Constantinopol jurisdicția universală asupra Diasporei, ci, ele constată și consacră tocmai dreptul fiecărei Biserici autocefale de a-și exercita jurisdicția asupra Diasporei proprii. Pretenția la un primat de jurisdicție asupra întregii Diaspore este lipsită de rațiune practică și fără temei canonic, și deopotrivă poate fi socotită chiar anticanonică, iar încercările făcute de Patriarhia din Constantinopol în ceea ce privește reorganizarea Diasporei Ortodoxe din trecut și azi, nu sînt decît acte de imixtiune în treburile interne ale Bisericilor Ortodoxe surori, ce au dus și duc la discordie și tulburări, periclitează în cele din urmă chiar unitatea Bisericii Ortodoxe, a Bisericii Ecumenice a Răsăritului.

În vederea stingerii litigiilor ivite pe tema reorganizării Diasporei, se impune cu necesitate pînă la o nouă reglementare, să se păstreze și respecte vechea ordine canonică stabilită pe cale de obicei și întărită prin legi pozitive, prin canoane, și care este confirmată ca fiind în conformitate cu învățătura Bisericii privind ecclesiologia, învățătură verificată de practica istorică și atestată de practica tuturor Bisericilor autocefale locale. În caz de litigiu se recomandă a se aplica principiul care guvernează relațiile dintre statele suverane în acest domeniu și anume: Principiul reciprocității, ținîndu-se seama de principiul autocefaliei ca și de realitățile teritorial-geografice.

O problemă litigioasă a Diasporei Ortodoxe o constituie azi problema Sfîntului Munte Athos, care — ca vechi așezămînt monastic — reprezintă de fapt unitatea ecumenică a Ortodoxiei, prin faptul că teritoriul Athosului a constituit din vechime proprietatea comunității monahale atonite alcătuită din reprezentanți a tuturor popoarelor ortodoxe. Acest așezămînt s-a bucurat întotdeauna de autonomie bisericească și politică, constituindu-se și guvernîndu-se ca o confederație sau republică monahală ortodoxă ecumenică, organizată după regulile Sfîntului Atanasie Atonitul, după obiceiurile și tradițiile locale specifice, apoi după tipicoane, hrisoave imperiale, sigilii patriarhale, decrete ale sultanilor, canonisme și întotdeauna după hotărîrile luate în continuu de conducerea proprie. De la o vreme, rînduielile străvechi ale Athosului au fost tulburate de către măsurile restrictive luate treptat de către statul elen și de către Patriarhia Ecumenică prin care s-a anulat caracterul ortodox ecumenic al Sfîntului Munte Athos, transformîndu-l — din motive ce nu pot fi justificate bisericește — într-o comunitate monahală exclusiv grecească.

În felul acesta s-a atins prestigiul Athosului și s-a tulburat buna înțelegere dintre Bisericile Ortodoxe, nesocotindu-se drepturile celorlalte Biserici Ortodoxe negrecești, care au așezăminte sau simpli viețuitori în comunitatea atonită.

În ultimul timp însă, s-au restabilit — în bună parte — relațiile frățești dintre conducerile diferitelor Biserici locale cu unitățile și viețuitori aparținători acestor Biserici. Astfel, Athosul și Biserica Ortodoxă Română începînd cu 1975 și-a reluat firul tradiției de a trimite viețuitori din țară, legînd în felul acesta vechile relații ale Bisericii Ortodoxe Române cu Athosul Ortodox. (La Athos viețuiesc astăzi circa 50 de călugări români. Patriarhia Română trimite periodic călugări tineri pentru a păstra și acolo tradiția monahală românească. Aceasta și pentru considerentul că nu există așezămînt în Athos care să nu fi beneficiat, în trecut, de daniile și sprijinul material al Bisericii din Principatele Românești).

4. **Problema calendarului.** O problemă cu serioase implicații canonice o constituie și problema calendarului, sistemul sau norma de măsurare a timpului, impusă de nevoia de a determina, în timp, anumite evenimente importante din viața civilă și religioasă a omului, a comunității umane, de a prezenta catalogul sau lista evenimentelor, așezate pe date.

Problema calendarului s-a născut din faptul că datorită decalajului care se produce între anul astronomic sau tropic, care are și fracțiuni de zi (365 zile, 5 h, 48' și 46") și cel civil sau calendaristic care este socotit convențional ca fiind de 365 zile, s-a impus, din timp, necesitatea revizuirii calendarului, adică restabilirea concordanței între anul tropic și anul calendaristic, ceea ce a făcut pe unii credincioși să refuze această potrivire declarînd calendarul o dogmă.

O astfel de reformă a calendarului numit iulian, existent în Imperiul Roman în epoca de început a creștinismului, s-a făcut de papa Grigorie al Romei la anul 1552 care a constat din suprimarea a 10 zile cu care rămăsese în urmă calendarul iulian și suprimarea în viitor a trei zile în timp de patru sute ani pentru a asigura concordanța între calendarul ceresc și cel civil îndreptat. Măsura aceasta însă n-a fost acceptată decît de unele din Bisericile Ortodoxe, și acestea abia în vremea noastră, în timp ce altele păstrează pînă azi calendarul neîndreptat, numit după stilul vechi.

Pentru menținerea de bune raporturi între Bisericile Ortodoxe la Conferința de la Moscova din 1948, dezbătîndu-se problema calendarului cu valoare pentru întreaga Ortodoxie, s-a stabilit ca sărbătorirea Sfintelor Paști să se fixeze după stilul vechi (calendarul iulian) în conformitate cu Pascalia Alexandrină, iar sărbătorile fixe după calendarul în uz al Bisericii autocefale respective, ca și obligația pentru clerici și simpli credincioși de a urma stilul acelei Biserici locale în granițele căreia ei locuiesc, primindu-l ca unul din obiceiurile acelei Biserici.

Biserica Ortodoxă Română aplică — în privința calendarului — hotărîrile Consfătuirii de la Moscova. O reglementare unitară însă se așteaptă de la viitorul Sfînt și Mare Sinod în pregătire, pentru a se rezolva astfel această problemă importantă pentru cultul Bisericii Ortodoxe.

D. RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE AUTOCEFALE CU CELELALTE BISERICI ORTODOXE ȘI CU UNITĂȚILE SALE DIN DIASPORA

Biserica Ortodoxă Română autocefală a întreținut și întreține raporturi frățești cu toate Bisericile Ortodoxe autocefale și autonome. In zilele noastre astfel de raporturi se afirmă prin dorința comună de a sluji unitatea ecumenică a Ortodoxiei, unitatea creștină și aspirațiile lumii contemporane pentru progres și pace. Legăturile frățești se mențin, cu respectarea tradiției canonice, prin vizite reciproce frățești între Întîistătătorii diferitelor Biserici și schimburi de scrisori irenice la diferite prăznuiri și evenimente, prin participarea comună și conlucrarea la Conferințele interconfesionale pentru pace și a întrunirilor cu caracter ecumenist. Reale legături, ca între Biserici surori se stabilesc mai ales cu ocazia conferințelor panortodoxe și a comisiilor preconciliare care se întrunesc la Chambesy-Elveția, în vederea pregătirii lucrărilor viitorului Sfînt și Mare Sinod.

Raporturi frățești s-au stabilit între Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici Ortodoxe și prin schimburi de profesori, reviste, cărți, informații cărturărești, care duc la o cunoaștere reciprocă, la apropiere și bună conlucrare frățească.

Nevoia soluționării în spirit ecumenic a problemelor pe care dezvoltarea istorică le-a pus mereu vieții bisericești, a determinat Sfîntul Sinod al Bisericii noastre, alături de sinoadele celorlalte Biserici Ortodoxe locale, să se preocupe din ce în ce mai intens de modul în care va fi posibilă întrunirea unui viitor Sfînt Sinod Ecumenic, aceasta plecînd de la cunoașterea principalelor nevoi care reclamă hotărîri și măsuri de tipul și de nivelul Sinodului ecumenic. Sfîntul Sinod al Bise-

ricii noastre sprijină ideea întrunirii unui nou Sinod ecumenic, convins că prin aceasta slujeşte unitatea ecumenică a Ortodoxiei. Pentru aceasta Biserica Ortodoxă Română pune în întreaga sa strădanie, legată de realizarea Sinodului ecumenic, o rîvnă sfîntă, împreunată cu ţinerea cu tărie la cea mai autentică rînduială canonică, la cea mai fierbinte dragoste frăţească pe care o nutreşte faţă de toate Bisericile Ortodoxe surori, ca şi faţă de întreaga suflare creştină.

Raporturi frăţeşti de această natură a păstrat Biserica noastră din cele mai vechi timpuri şi păstrează şi azi cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, cu patriarhiile istorice din Alexandria, Antiohia şi Ierusalim, ca şi cu patriarhiile, mitropoliile şi arhiepiscopiile autocefale şi autonome din vremea noastră.

De mare interes sînt azi şi raporturile Bisericii Ortodoxe Române cu Diaspora ortodoxă românească care se menţine pe linia tradiţiei ortodoxe. Datorită interesului constant pentru menţinerea Diasporei Ortodoxe Române, în cadrul unităţii Ortodoxiei româneşti, s-a considerat ca Biserica Ortodoxă Română mamă să asigure păstorirea acestor comunităţi — situate azi în multe părţi ale lumii, pe toate continentele — trimiţîndu-le preoţi şi cîntăreţi şi asigurîndu-le locaşuri de cult corespunzător. În felul acesta Diaspora Bisericii Ortodoxe Române potrivit prevederilor art. 6 din Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române se găseşte sub jurisdicţia Sfîntului Sinod al Bisericii noastre care veghează ca acolo unde există români să se stabilească legături cu aceştia, fie pentru a-i afilia la o parohie existentă, fie pentru a-i sprijini să se constituie într-o nouă parohie, atunci cînd numărul lor — pe un anumit teritoriu, — justifică aceasta.

Astfel comunităţile ortodoxe române de peste hotare, sub oblăduirea Patriarhiei Române se găsesc azi organizate în unităţi bisericeşti la diferite niveluri.

In prezent, Diaspora Bisericii Ortodoxe Române este organizată în următoarele comunităţi şi unităţi eclesiale: Două Arhiepiscopii Ortodoxe Române, una pentru America şi Canada şi alta pentru Europa Centrală şi Occidentală; două vicariate, unul în Jugoslavia şi altul în Ungaria, precum şi o serie de parohii situate în Australia, care depind direct de autoritatea bisericească din ţară. Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română în America cu sediul la Detroit are un număr de 32 parohii răspîndite în S.U.A., Canada şi America de Sud şi o parohie în Caracas (Venezuela); Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Centrală şi Occidentală are sub jurisdicţia sa un număr de 23 parohii şi 11 unităţi organizate ca filiale, în diferite ţări din Europa Centrală şi Occidentală.

Unităţile diasporale ortodoxe române — la diferite niveluri — constituie un puternic factor de menţinere a unităţii spirituale religioase a românilor din Diaspora, promovînd prin cult, predică şi relaţii personale, limba română, păstrînd totodată legătura firească cu Biserica mamă şi formînd o punte de legătură între credincioşii români şi Biserica strămoşească şi poporul din care fac parte. Aceste unităţi promovează în activitatea lor un spirit ecumenist în relaţiile cu celelalte comunităţi creştine din cadrul statelor unde se găsesc.

III

RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE CU CELELALTE BISERICI NEORTODOXE ÎN PERSPECTIVA REFACERII UNITĂŢII BISERICII

A. RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE CU BISERICILE ETERODOXE

In mod inevitabil, chiar de la constituirea ei în unităţi independente, autonome sau autocefale, orice Biserică Ortodoxă, ca şi Ortodoxia în genere, ajunge în contact cu credincioşii altor grupări sau organizaţii religioase creştine. Dintre acestea unele sînt mai aproape prin doctrina, cultul, practica, rînduiala şi spiritul lor, de Ortodoxie, iar altele sînt mai îndepărtate. Unele se deosebesc radical de Ortodoxie în chestiuni fundamentale de doctrină şi cult şi se numesc eretice. Altele, care se deosebesc mai puţin, numai în chestiuni de disciplină, se numesc schismatice.

De fapt această împărţire tradiţională a neortodocşilor în eretici şi schismatici, nu este suficient de întemeiată, întrucît schismaticii sînt în fond eretici, deoarece schisma lor începe tocmai prin nesocotirea sau lepădarea învăţăturii Ortodoxe despre Biserică. De fapt, neacceptarea învăţăturii tradiţionale despre Biserică este principala cauză a tendinţei de dispersare (fărămiţare) a ereziilor, căci, în ultimă instanţă, înţelegerea greşită a problemelor eclesiologice a fost şi rămîne izvorul tuturor ereziilor.

De altfel, nici din punct de vedere practic, Biserica n-a făcut deosebire prea riguroasă între eretici şi schismatici, primind uneori taine de ale ereticilor ca valide şi neprimind ca atare, tainele schismaticilor. Aşa încît, în categoria schismaticilor nemairămînînd decît sporadice grupuri sau indivizi izolaţi, se pare că nici nu mai are vreo consistenţă şi vreun temei vechea împărţire a neortodocşilor în eretici şi schismatici, fiindcă este clar, că toţi cei răzleţiţi într-un fel sau în altul de Biserica Ortodoxă sînt în fond eretici. Deci ar trebui să nu mai fie folosit cuvîntul schismatic, ci numai acela de eretic, pentru a-i designa pe credincioşii neortodocşi.

Ar fi însă împotriva spiritului irenic al Evangheliei şi al lucrărilor bisericeşti, ca cei îndepărtaţi de la calea adevărului să fie şi mai tare împinşi în rătăcire prin abandonarea lor şi aceasta pentru că pe de altă parte, cele mai multe grupări creştine neortodoxe au păstrat — cel puţin — ceea ce se numeşte «vestigia ecclesiae», adică urme sau elemente ale Bisericii celei adevărate.

În această situaţie cea mai potrivită numire pentru organizaţiile religioase creştine neortodoxe este aceea de Biserici sau organizaţii religioase eterodoxe, toţi creştinii neortodocşi formînd masa eterodocşilor.

1. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile vechi orientale, necalcedoniene

Este adevărat că prin numele de Biserici eterodoxe erau designate în Ortodoxie doar Bisericile formate din monofiziţi (armeni, copţi, abisinieni), nestorieni (sirieni, perşi, indieni, malabarezi) sau în fine chiar din monoteliţi (puţini în Liban). Dar, cea mai mare parte dintre aceştia nu mai sînt astăzi eretici. Ei au uitat ereziile. Le-au pierdut pe drumul străbătut prin veacurile V—VI şi VII pînă acum. În actualitate, greutatea deosebirilor dintre ei şi ortodocşi, se pune pe anumite rînduieli specifice.

Cu toţi aceştia, Biserica Ortodoxă a ajuns în legături inevitabile, adoptînd faţă de ei, fie o atitudine separatistă impusă de unele canoane, fie o atitudine misionară mai largă şi mai autentic creştină. Multă vreme pe bună dreptate, Tainele nici unora dintre aceştia nu au fost recunoscute. De la o vreme însă Tainele armenilor şi ale abisinienilor au fost recunoscute — în mod practic — de unele Biserici Ortodoxe.

Încă din veacul trecut s-au iniţiat acţiuni faţă de «eterodocşii din Răsărit" şi s-a ajuns la crearea unei atmosfere de înţelegere reciprocă. Prin stăruinţe şi acţiuni misionare s-a realizat o mare apropiere între Ortodoxie şi abisinieni, copţi, malabarezi, armeni. De fapt, apropierea şi colaborarea între ortodocşi şi monofiziţi a existat întotdeauna în Palestina, la Locurile Sfinte şi chiar la Sfîntul Mormînt, unde au păstrat şi apărat împreună poziţiile lor creştine.

In prezent atitudinea întregii Ortodoxii este cît se poate de frăţească faţă de toţi «eterodocşii», vechi, şi favorabili reîncadrării lor în Biserica Ecumenică.

În ce priveşte valabilitatea Tainelor eterodocşilor răsăriteni, relevăm faptul că ea este condiţionată din nou de succesiunea apostolică — şi că trebuie apreciată în lumina învăţăturii corecte a Bisericii despre Biserică şi Preoţie. Toţi cei ce n-au preoţie transmisă prin suscesiunea apostolică nu fac parte din Biserică deci, nu au Taine valide. Tainele acestora nu pot fi primite ca valide decît prin iconomie.

Aceste principii sînt valabile şi aplicabile şi în cazul «eterodocşilor apuseni», cu excepţia antitrinitarienilor, ale căror Taine nu pot fi niciodată validate, nici prin iconomie.

2. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile apusene, neortodoxe.

Raporturile Bisericii Ortodoxe cu eterodocşii apuseni sînt de greutate şi dimensiuni variate.

Ortodoxia întreţine azi legături cu Biserica Romano-catolică, Biserica Anglicană, Bisericile protestante, precum şi cu o seamă de Organizaţii religioase interconfesionale, cum sînt Mişcarea Ecumenică, Consiliul Ecumenic, etc. De asemenea, fiecare Biserică Ortodoxă, şi uneori chiar mai multe intră în mod fireso în legătură şi cu o seamă de eterodocşi mai noi apăruţi în cuprinsul cîte uneia dintre Bisericile Ortodoxe.

In genere, pe lîngă principiile stabilite în raporturile cu eterodocşii răsăriteni în ce priveşte validatea Tainelor eterodoxe, mai trebuie să precizăm şi unele norme valabile pentru raporturile ortodocşilor cu toţi eterodocşii, şi anume: Nu se poate admite nici o tranzacţie sau concesiune dogmatică în raporturile cu eterodocşii, dar se admite şi este indicată colaborarea pe teren practic, în spirit ecumenist cu orice eterodocşi. Faţă de eterodocşii care solicită să revină la Biserica Ortodoxă, trebuie avută o atitudine misionară, iar nicidecum una zisă de «toleranţă», care este contrară spiritului creştin în genere şi celui ortodox în special, şi după măsura îndepărtării lor de dreapta credinţă. Eterodocşii trebuie socotiţi şi trataţi fie ca penitenţi — încadrîndu-i în diferitele trepte ale penitenţei — cu adoptările, retuşările şi potrivirile care se impun, fie în calitate de catehumeni încadrîndu-i iarăşi în mod corespunzător şi cu grijă şi cu potriveală, în treptele catehumenatului. În numele păcii şi înţelegerii se evită însă orice îngîmfare, orice atitudine lumească, urmărindu-se, aducerea lor pe calea mîntuirii, ajutorul frăţesc faţă de fiecare şi relevarea continuă a elementelor care ne apropie, nu a celor care ne despart sau care au tendinţa de a menţine şi adînci separaţia.

— In privinţa raporturilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica Apuseană Romano-Catolică, pot fi menţionate următoarele: deşi felurite deosebiri cu caracter dogmatic, cultic şi disciplinar, despart Biserica Romano-catolică de Ortodoxie, sau Biserica Apuseană de cea a Răsăritului, totuşi, aceste două Biserici îşi recunosc reciproc Tainele — chiar şi atunci cînd fac unele rezerve.

— După Biserica Romano-catolică, în raporturile Ortodoxiei cu eterodocşii, cea mai mare însemnătate o are Biserica anglicană.

Apropiată de Ortodoxie printr-o orientare tradiţionalistă, interesele acestei Biserici au coincis şi continuă să coincidă în multe privinţe cu acelea ale Bisericii Ortodoxe. De aceea încă din veacul trecut s-au stabilit numeroase contacte între aceste două Biserici.

După primul război mondial a intrat în legătură apropiată Biserica Anglicană cu Biserica noastră, ajungînd ca în 1935 să încheie cu ea la Bucureşti un acord preliminar pentru recunoaşterea condiţionată a validităţii hirotoniilor anglicane, pentru stabilirea intercomuniunii şi colaborării frăţeşti între cele două Biserici. Acordul însă n-a fost pus în aplicare, urmînd să se mai poarte discuţii şi să se mai lămurească unele probleme de fond în legătură cu această eventuală recunoaştere a hirotoniilor anglicane. Dar s-a observat că această problemă nu se poate soluţiona decît în limitele îngăduite de învăţătura ortodoxă despre succesiunea apostolică, potrivit căreia succesiunea în har este condiţionată de succesiunea în credinţă. Cu toate acestea căpeteniile unor Biserici Ortodoxe şi chiar unele sinoade ale acestor Biserici au recunoscut deja hirotoniile anglicane, contînd numai pe succesiunea for-

mală, rituală a preoţiei, care nu reprezintă însă decît un aspect al succesiunii apostolice. (În 1922 sinodul Patriarhiei din Constantinopol a recunoscut hirotoniile anglicane).

Din toată lumea protestantă, Biserica Anglicană este cea mai bine organizată şi cea mai apropiată ca spirit şi lucrare de Ortodoxie. De aceea perspectivele unirii dintre Ortodoxie şi Anglicanism apar mai favorabile în relaţiile Bisericii Ortodoxe cu eterodocşii apuseni.

— Dar, dintre confesiunile creştine apusene Biserica Vetero-Catolică este cea mai apropiată de Ortodoxie în toate privinţele. S-ar putea spune, că nimic esenţial nu o separă de Biserica Ortodoxă.

Biserica Vetero-Catolică este o comunitate religioasă creştină care a adoptat acest nume pentru a-şi exprima individualitatea proprie pe care şi-o afirmă prin: păstrarea credinţei şi rînduielilor Bisericii Apusene vechi, dinainte de marea schismă (1054), şi prin independenţa sa deplină faţă de Biserica papală a Romei sau neocatolică, în raport cu ea. Biserica Vetero-Catolică a luat naştere la anul 1870, ca o mişcare de protest împotriva hotărîrii Conciliului de la Vatican din acelaşi an, la care s-a proclamat dogma despre infailibilitatea papei. La mişcarea Vetero-Catolică au aderat prelaţi, preoţi, teologi şi credincioşi catolici din numeroase ţări ale lumii. Ea numără azi circa un milion de credincioşi organizaţi în diferite ţări. Periodic se întîlnesc în congrese generale în diferite localităţi, la care adesea participă şi delegaţi ortodocşi. La majoritatea congreselor Vetero-Catolice s-a manifestat convingerea că Ortodoxia păstrează credinţa creştină veche în mod fidel şi au formulat deziderate de unire cu Biserica Ortodoxă, sau măcar de intrare în intercomuniune cu ea.

Cu ocazia acestor congrese s-au iniţiat legături şi discuţii între Biserica Vetero-Catolică şi Bisericile Ortodoxe. Îndeosebi la congresul din 1931, la Bonn s-a dezbătut pe larg problema unirii Bisericii Vetero-Catolice cu Biserica Ortodoxă, ajungîndu-se la un acord deplin în această privinţă şi hotărîndu-se ca el să fie supus viitorului prosinod ortodox care urma să se întrunească în anul următor 1932.

Problema apropierii dintre vetero-catolici şi ortodocşi s-a pus şi în cadrul unor consfătuiri ale ortodocşilor, cum a fost aceea prilejuită de comisia interortodoxă de la Vatoped din 1930, care a trecut-o în lista de teme pentru viitorul prosinod ortodox, cît şi în cadrul a numeroase conferinţe şi congrese religioase la care au participat vetero-catolici şi ortodocşi, cum au fost cele organizate de Mişcarea Ecumenică, apoi la Conferinţele Lambeth ale Episcopatului anglican. Deasemenea, o mai substanţială analiză a problemei s-a făcut la congresele vetero-catolice, ţinute în anul 1953 la München şi 1961 la Haarlem.

Concluzia discuţiilor care au avut loc pînă acum între vetero-catolici şi ortodocşi, este că între cele două Biserici nu există decît mici şi neesenţiale deosebiri de natură dogmatică, organizatorică şi rituală, care ţin de tradiţia creştinismului apusean. Ele nu constituie piedici în calea intercomuniunii, iar întregul fond comun de credinţă şi rînduieli bisericeşti, pledează chiar pentru unirea Bisericii Vetero-Catolice cu cea Ortodoxă.

Cu prilejul consfătuirii interortodoxe de la Moscova din 1948, conducerea Bisericii Vetero-Catolice a cerut să se studieze şi să se accepte intercomuniunea Bisericii Ortodoxe cu cea Vetero-Catolică. Nu s-a luat însă decît hotărîrea de a se continua discuţiile cu vetero-catolicii pe această temă. Conferinţa panortodoxă, care s-a întrunit la Rodos, 1961, a acordat însă o atenţie deosebită raporturilor dintre Ortodoxie şi Biserica Vetero-Catolică, preconizînd continuarea legăturilor cu vetero-catolicii, în spiritul discuţiilor teologice care au avut loc pînă acum, şi al declaraţiilor acestora, de unire cu Biserica Ortodoxă.

Cu mare nerăbdare se aşteaptă din partea vetero-catolicilor întrunirea viitorului Sfînt şi Mare Sinod Ortodox în pregătire, de ale cărui hotărîri depinde unirea sau intercomuniunea «în sacris», dintre Ortodoxie şi Vetero-Catolicism. Neexistînd deosebiri care să excludă un asemenea epilog al relaţiilor dintre Ortodoxie şi Biserica Vetero-Catolică, ar fi cît se poate de nimerit unirea acesteia cu Ortodoxia.

Biserica Vetero-Catolică angrenată în Mişcarea Ecumenică şi în intercomuniune cu Biserica Anglicană s-a orientat pozitiv în problemele de interes general creştin şi general uman. Aceasta se observă şi în poziţia mai înaintată de care dă dovadă Biserica Vetero-Catolică după reluarea contactului cu Bisericile ortodoxe de la 1948 încoace, aderînd la lupta pentru pace, prin participare la numeroase manifestări pe această linie.

Atitudinea Bisericii Vetero-Catolice, atît faţă de Ortodoxie, cît şi faţă de problemele actuale, arată că credincioşii şi slujitorii acestei Biserici sînt animaţi de sentimente şi convingeri autentic creştine, în spiritul unităţii ecumenice a Bisericii vechi, a căror manifestare statornică reliefează un mare aport moral şi religios la pacea şi buna înţelegere dintre credincioşi, ca şi dintre toţi oamenii în general. Acestei atitudini i se dă expresie şi prin felurite scrieri ale teologilor vetero-catolici, dar mai ales prin valoroasa tribună publicistică a Bisericii Vetero-Catolice, periodicul «Internationale Kirchliche Zeitschrift».

— Biserica Ortodoxă întreţine raporturi şi cu diferitele Biserici protestante născute din Reformă, în năzuinţa firească de refacere a unităţii Bisericii.

În fruntea mişcărilor şi organizaţiilor religioase internaţionale şi în acelaşi timp interconfesionale cu care Biserica Ortodoxă întreţine bune raporturi se găseşte Mişcarea Ecumenică. Prin această mişcare se înţelege o acţiune dusă pe plan internaţional şi interconfesional, în scopul grupării într-o unitate mondială a tuturor Bisericilor, confesiunilor şi sectelor creştine oricît de mari sau oricît de mici ar fi ele. Epitetul acesta de ecumenic i s-a dat mişcării iniţiate în scopul arătat, pentru că în cuvîntul ecumenic, în limbajul bisericesc, se înţelege «universal" sau «mondial», în sensul de unitate mondială sau universală. Idealul ecumenicităţii este acela spre care creştinismul a tins mereu, fiindcă unul din ţelurile Bisericii, stabilit în mod dogmatic, este şi acela indicat de ecumenicitate, urmărindu-se în final a se realiza unitatea, adică să existe o singură turmă şi un păstor.

În această situație cea mai potrivită numire pentru organizațiile religioase creștine neortodoxe este aceea de Biserici sau organizații religioase eterodoxe, toți creștinii neortodocși formînd masa eterodocșilor.

1. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile vechi orientale, necalcedoniene

Este adevărat că prin numele de Biserici eterodoxe erau designate în Ortodoxie doar Bisericile formate din monofiziți (armeni, copți, abisinieni), nestorieni (sirieni, perși, indieni, malabarezi) sau în fine chiar din monoteliți (puțini în Liban). Dar, cea mai mare parte dintre aceștia nu mai sînt astăzi eretici. Ei au uitat ereziile. Le-au pierdut pe drumul străbătut prin veacurile V—VI și VII pînă acum. În actualitate, greutatea deosebirilor dintre ei și ortodocși, se pune pe anumite rînduieli specifice.

Cu toți aceștia, Biserica Ortodoxă a ajuns în legături inevitabile, adoptînd față de ei, fie o atitudine separatistă impusă de unele canoane, fie o atitudine misionară mai largă și mai autentic creștină. Multă vreme pe bună dreptate, Tainele nici unora dintre aceștia nu au fost recunoscute. De la o vreme însă Tainele armenilor și ale abisinienilor au fost recunoscute — în mod practic — de unele Biserici Ortodoxe.

Încă din veacul trecut s-au inițiat acțiuni față de «eterodocșii din Răsărit" și s-a ajuns la crearea unei atmosfere de înțelegere reciprocă. Prin stăruințe și acțiuni misionare s-a realizat o mare apropiere între Ortodoxie și abisinieni, copți, malabarezi, armeni. De fapt, apropierea și colaborarea între ortodocși și monofiziți a existat întotdeauna în Palestina, la Locurile Sfinte și chiar la Sfîntul Mormînt, unde au păstrat și apărat împreună pozițiile lor creștine.

În prezent atitudinea întregii Ortodoxii este cît se poate de frățească față de toți «eterodocșii», vechi, și favorabili reîncadrării lor în Biserica Ecumenică.

În ce privește valabilitatea Tainelor eterodocșilor răsăriteni, relevăm faptul că ea este condiționată din nou de succesiunea apostolică — și că trebuie apreciată în lumina învățăturii corecte a Bisericii despre Biserică și Preoție. Toți cei ce n-au preoție transmisă prin succesiunea apostolică nu fac parte din Biserică deci, nu au Taine valide. Tainele acestora nu pot fi primite ca valide decît prin iconomie.

Aceste principii sînt valabile și aplicabile și în cazul «eterodocșilor apuseni», cu excepția antitrinitarienilor, ale căror Taine nu pot fi niciodată validate, nici prin iconomie.

2. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile apusene, neortodoxe.

Raporturile Bisericii Ortodoxe cu eterodocșii apuseni sînt de greutate și dimensiuni variate.

Ortodoxia întreține azi legături cu Biserica Romano-catolică, Biserica Anglicană, Bisericile protestante, precum și cu o seamă de Organizații religioase interconfesionale, cum sînt Mișcarea Ecumenică,

Consiliul Ecumenic, etc. De asemenea, fiecare Biserică Ortodoxă, și uneori chiar mai multe intră în mod firesc în legătură și cu o seamă de eterodocși mai noi apăruți în cuprinsul cîte uneia dintre Bisericile Ortodoxe.

În genere, pe lîngă principiile stabilite în raporturile cu eterodocșii răsăriteni în ce privește validatea Tainelor eterodoxe, mai trebuie să precizăm și unele norme valabile pentru raporturile ortodocșilor cu toți eterodocșii, și anume: Nu se poate admite nici o tranzacție sau concesiune dogmatică în raporturile cu eterodocșii, dar se admite și este indicată colaborarea pe teren practic, în spirit ecumenist cu orice eterodocși. Față de eterodocșii care solicită să revină la Biserica Ortodoxă, trebuie avută o atitudine misionară, iar nicidecum una zisă de «toleranță», care este contrară spiritului creștin în genere și celui ortodox în special, și după măsura îndepărtării lor de dreapta credință. Eterodocșii trebuie socotiți și tratați fie ca penitenți — încadrîndu-i în diferitele trepte ale penitenței — cu adoptările, retușările și potrivirile care se impun, fie în calitate de catehumeni încadrîndu-i iarăși în mod corespunzător și cu grijă și cu potriveală, în treptele catehumenatului. În numele păcii și înțelegerii se evită însă orice îngîmfare, orice atitudine lumească, urmărindu-se, aducerea lor pe calea mîntuirii, ajutorul frățesc față de fiecare și relevarea continuă a elementelor care ne apropie, nu a celor care ne despart sau care au tendința de a menține și adînci separația.

— În privința raporturilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica Apuseană Romano-Catolică, pot fi menționate următoarele: deși felurite deosebiri cu caracter dogmatic, cultic și disciplinar, despart Biserica Romano-catolică de Ortodoxie, sau Biserica Apuseană de cea a Răsăritului, totuși, aceste două Biserici își recunosc reciproc Tainele — chiar și atunci cînd fac unele rezerve.

— După Biserica Romano-catolică, în raporturile Ortodoxiei cu eterodocșii, cea mai mare însemnătate o are Biserica anglicană.

Apropiată de Ortodoxie printr-o orientare tradiționalistă, interesele acestei Biserici au coincis și continuă să coincidă în multe privințe cu acelea ale Bisericii Ortodoxe. De aceea încă din veacul trecut s-au stabilit numeroase contacte între aceste două Biserici.

După primul război mondial a intrat în legătură apropiată Biserica Anglicană cu Biserica noastră, ajungînd ca în 1935 să încheie cu ea la București un acord preliminar pentru recunoașterea condiționată a validității hirotoniilor anglicane, pentru stabilirea intercomuniunii și colaborării frățești între cele două Biserici. Acordul însă n-a fost pus în aplicare, urmînd să se mai poarte discuții și să se mai lămurească unele probleme de fond în legătură cu această eventuală recunoaștere a hirotoniilor anglicane. Dar s-a observat că această problemă nu se poate soluționa decît în limitele îngăduite de învățătura ortodoxă despre succesiunea apostolică, potrivit căreia succesiunea în har este condiționată de succesiunea în credință. Cu toate acestea căpeteniile unor Biserici Ortodoxe și chiar unele sinoade ale acestor Biserici au recunoscut deja hirotoniile anglicane, contînd numai pe succesiunea for-

ricii noastre sprijină ideea întrunirii unui nou Sinod ecumenic, convins că prin aceasta slujește unitatea ecumenică a Ortodoxiei. Pentru aceasta Biserica Ortodoxă Română pune în întreaga sa strădanie, legată de realizarea Sinodului ecumenic, o rîvnă sfîntă, împreunată cu ținerea cu tărie la cea mai autentică rînduială canonică, la cea mai fierbinte dragoste frățească pe care o nutrește față de toate Bisericile Ortodoxe surori, ca și față de întreaga suflare creștină.

Raporturi frățești de această natură a păstrat Biserica noastră din cele mai vechi timpuri și păstrează și azi cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, cu patriarhiile istorice din Alexandria, Antiohia și Ierusalim, ca și cu patriarhiile, mitropoliile și arhiepiscopiile autocefale și autonome din vremea noastră.

De mare interes sînt azi și raporturile Bisericii Ortodoxe Române cu Diaspora ortodoxă românească care se menține pe linia tradiției ortodoxe. Datorită interesului constant pentru menținerea Diasporei Ortodoxe Române, în cadrul unității Ortodoxiei românești, s-a considerat ca Biserica Ortodoxă Română mamă să asigure păstorirea acestor comunități — situate azi în multe părți ale lumii, pe toate continentele — trimițîndu-le preoți și cîntăreți și asigurîndu-le locașuri de cult corespunzător. În felul acesta Diaspora Bisericii Ortodoxe Române potrivit prevederilor art. 6 din Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române se găsește sub jurisdicția Sfîntului Sinod al Bisericii noastre care veghează ca acolo unde există români să se stabilească legături cu aceștia, fie pentru a-i afilia la o parohie existentă, fie pentru a-i sprijini să se constituie într-o nouă parohie, atunci cînd numărul lor — pe un anumit teritoriu, — justifică aceasta.

Astfel comunitățile ortodoxe române de peste hotare, sub oblăduirea Patriarhiei Române se găsesc azi organizate în unități bisericești la diferite niveluri.

In prezent, Diaspora Bisericii Ortodoxe Române este organizată în următoarele comunități și unități eclesiale: Două Arhiepiscopii Ortodoxe Române, una pentru America și Canada și alta pentru Europa Centrală și Occidentală; două vicariate, unul în Jugoslavia și altul în Ungaria, precum și o serie de parohii situate în Australia, care depind direct de autoritatea bisericească din țară. Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română în America cu sediul la Detroit are un număr de 32 parohii răspîndite în S.U.A., Canada și America de Sud și o parohie în Caracas (Venezuela); Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Centrală și Occidentală are sub jurisdicția sa un număr de 23 parohii și 11 unități organizate ca filiale, în diferite țări din Europa Centrală și Occidentală.

Unitățile diasporale ortodoxe române — la diferite niveluri — constituie un puternic factor de menținere a unității spirituale religioase a românilor din Diaspora, promovînd prin cult, predică și relații personale, limba română, păstrînd totodată legătura firească cu Biserica mamă și formînd o punte de legătură între credincioșii români și Biserica strămoșească și poporul din care fac parte. Aceste unități promovează în activitatea lor un spirit ecumenist în relațiile cu celelalte comunități creștine din cadrul statelor unde se găsesc.

III.

RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE CU CELELALTE BISERICI NEORTODOXE ÎN PERSPECTIVA REFACERII UNITĂȚII BISERICII

A. RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE CU BISERICILE ETERODOXE

În mod inevitabil, chiar de la constituirea ei în unități independente, autonome sau autocefale, orice Biserică Ortodoxă, ca și Ortoxia în genere, ajunge în contact cu credincioșii altor grupări sau organizații religioase creștine. Dintre acestea unele sînt mai aproape prin doctrina, cultul, practica, rînduiala și spiritul lor, de Ortodoxie, iar altele sînt mai îndepărtate. Unele se deosebesc radical de Ortodoxie în chestiuni fundamentale de doctrină și cult și se numesc eretice. Altele, care se deosebesc mai puțin, numai în chestiuni de disciplină, se numesc schismatice.

De fapt această împărțire tradițională a neortodocșilor în eretici și schismatici, nu este suficient de întemeiată, întrucît schismaticii sînt în fond eretici, deoarece schisma lor începe tocmai prin nesocotirea sau lepădarea învățăturii Ortodoxe despre Biserică. De fapt, neacceptarea învățăturii tradiționale despre Biserică este principala cauză a tendinței de dispersare (fărâmițare) a ereziilor, căci, în ultimă instanță, înțelegerea greșită a problemelor eclesiologice a fost și rămîne izvorul tuturor ereziilor.

De altfel, nici din punct de vedere practic, Biserica n-a făcut deosebire prea riguroasă între eretici și schismatici, primind uneori taine de ale ereticilor ca valide și neprimind ca atare, tainele schismaticilor. Așa încît, în categoria schismaticilor nemairămînînd decît sporadice grupuri sau indivizi izolați, se pare că nici nu mai are vreo consistență și vreun temei vechea împărțire a neortodocșilor în eretici și schismatici, fiindcă este clar, că toți cei răzlețiți într-un fel sau în altul de Biserica Ortodoxă sînt în fond eretici. Deci ar trebui să nu mai fie folosit cuvîntul schismatic, ci numai acela de eretic, pentru a-i designa pe credincioșii neortodocși.

Ar fi însă împotriva spiritului irenic al Evangheliei și al lucrărilor bisericești, ca cei îndepărtați de la calea adevărului să fie și mai tare împinși în rătăcire prin abandonarea lor și aceasta pentru că pe de altă parte, cele mai multe grupări creștine neortodoxe au păstrat — cel puțin — ceea ce se numește «vestigia ecclesiae», adică urme sau elemente ale Bisericii celei adevărate.

O problemă litigioasă a Diasporei Ortodoxe o constituie azi problema Sfîntului Munte Athos, care — ca vechi așezămînt monastic — reprezintă de fapt unitatea ecumenică a Ortodoxiei, prin faptul că teritoriul Athosului a constituit din vechime proprietatea comunității monahale atonite alcătuită din reprezentanți a tuturor popoarelor ortodoxe. Acest așezămînt s-a bucurat întotdeauna de autonomie bisericească și politică, constituindu-se și guvernîndu-se ca o confederație sau republică monahală ortodoxă ecumenică, organizată după regulile Sfîntului Atanasie Atonitul, după obiceiurile și tradițiile locale specifice, apoi după tipicoane, hrisoave imperiale, sigilii patriarhale, decrete ale sultanilor, canonisme și întotdeauna după hotărîrile luate în continuu de conducerea proprie. De la o vreme, rînduielile străvechi ale Athosului au fost tulburate de către măsurile restrictive luate treptat de către statul elen și de către Patriarhia Ecumenică prin care s-a anulat caracterul ortodox ecumenic al Sfîntului Munte Athos, transformîndu-l — din motive ce nu pot fi justificate bisericește — într-o comunitate monahală exclusiv grecească.

În felul acesta s-a atins prestigiul Athosului și s-a tulburat buna înțelegere dintre Bisericile Ortodoxe, nesocotindu-se drepturile celorlalte Biserici Ortodoxe negrecești, care au așezăminte sau simpli viețuitori în comunitatea atonită.

În ultimul timp însă, s-au restabilit — în bună parte — relațiile frățești dintre conducerile diferitelor Biserici locale cu unitățile și viețuitori aparținători acestor Biserici. Astfel, Athosul și Biserica Ortodoxă Română începînd cu 1975 și-a reluat firul tradiției de a trimite viețuitori din țară, legînd în felul acesta vechile relații ale Bisericii Ortodoxe Române cu Athosul Ortodox. (La Athos viețuiesc astăzi circa 50 de călugări români. Patriarhia Română trimite periodic călugări tineri pentru a păstra și acolo tradiția monahală românească. Aceasta și pentru considerentul că nu există așezămînt în Athos care să nu fi beneficiat, în trecut, de daniile și sprijinul material al Bisericii din Principatele Românești).

4. **Problema calendarului.** O problemă cu serioase implicații canonice o constituie și problema calendarului, sistemul sau norma de măsurare a timpului, impusă de nevoia de a determina, în timp, anumite evenimente importante din viața civilă și religioasă a omului, a comunității umane, de a prezenta catalogul sau lista evenimentelor, așezate pe date.

Problema calendarului s-a născut din faptul că datorită decalajului care se produce între anul astronomic sau tropic, care are și fracțiuni de zi (365 zile, 5 h, 48' și 46") și cel civil sau calendaristic care este socotit convențional ca fiind de 365 zile, s-a impus, din timp, necesitatea revizuirii calendarului, adică restabilirea concordanței între anul tropic și anul calendaristic, ceea ce a făcut pe unii credincioși să refuze această potrivire declarînd calendarul o dogmă.

O astfel de reformă a calendarului numit iulian, existent în Imperiul Roman în epoca de început a creștinismului, s-a făcut de papa Grigorie al Romei la anul 1582 care a constat din suprimarea a 10 zile cu care rămăsese în urmă calendarul iulian și suprimarea în viitor a trei zile în timp de patru sute ani pentru a asigura concordanța între calendarul ceresc și cel civil îndreptat. Măsura aceasta însă n-a fost acceptată decît de unele din Bisericile Ortodoxe, și acestea abia în vremea noastră, în timp ce altele păstrează pînă azi calendarul neîndreptat, numit după stilul vechi.

Pentru menținerea de bune raporturi între Bisericile Ortodoxe la Conferința de la Moscova din 1948, dezbătîndu-se problema calendarului cu valoare pentru întreaga Ortodoxie, s-a stabilit ca sărbătorirea Sfintelor Paști să se fixeze după stilul vechi (calendarul iulian) în conformitate cu Pascalia Alexandrină, iar sărbătorile fixe după calendarul în uz al Bisericii autocefale respective, ca și obligația pentru clerici și simpli credincioși de a urma stilul acelei Biserici locale în granițele căreia ei locuiesc, primindu-l ca unul din obiceiurile acelei Biserici.

Biserica Ortodoxă Română aplică — în privința calendarului — hotărîrile Consfătuirii de la Moscova. O reglementare unitară însă se așteaptă de la viitorul Sfînt și Mare Sinod în pregătire, pentru a se rezolva astfel această problemă importantă pentru cultul Bisericii Ortodoxe.

D. RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE AUTOCEFALE CU CELELALTE BISERICI ORTODOXE ȘI CU UNITĂȚILE SALE DIN DIASPORA

Biserica Ortodoxă Română autocefală a întreținut și întreține raporturi frățești cu toate Bisericile Ortodoxe autocefale și autonome. În zilele noastre astfel de raporturi se afirmă prin dorința comună de a sluji unitatea ecumenică a Ortodoxiei, unitatea creștină și aspirațiile lumii contemporane pentru progres și pace. Legăturile frățești se mențin, cu respectarea tradiției canonice, prin vizite reciproce frățești între întîistătătorii diferitelor Biserici și schimburi de scrisori irenice la diferite praznuiri și evenimente, prin participarea comună și conlucrarea la Conferințele interconfesionale pentru pace și a întrunirilor cu caracter ecumenist. Reale legături, ca între Biserici surori se stabilesc mai ales cu ocazia conferințelor panortodoxe și a comisiilor preconciliare care se întrunesc la Chambesy-Elveția, în vederea pregătirii lucrărilor viitorului Sfînt și Mare Sinod.

Raporturi frățești s-au stabilit între Biserica Ortodoxă Română și celelalte Biserici Ortodoxe și prin schimburi de profesori, reviste, cărți, informații cărturărești, care duc la o cunoaștere reciprocă, la apropiere și bună conlucrare frățească.

Nevoia soluționării în spirit ecumenic a problemelor pe care dezvoltarea istorică le-a pus mereu vieții bisericești, a determinat Sfîntul Sinod al Bisericii noastre, alături de sinoadele celorlalte Biserici Ortodoxe locale, să se preocupe din ce în ce mai intens de modul în care va fi posibilă întrunirea unui viitor Sfînt Sinod Ecumenic, aceasta plecînd de la cunoașterea principalelor nevoi care reclamă hotărîri și măsuri de tipul și de nivelul Sinodului ecumenic. Sfîntul Sinod al Bise-

impune ca orice unitate care vrea să devină autonomă să ceară acest lucru de la Biserica autocefală din cadrul căreia face parte sau de care depinde; respectarea principiului sinodalității, unitatea care solicită autonomia să aibă cel puțin doi sau trei episcopi pentru a putea forma un sinod propriu alcătuit din minimum de membrii; conferirea autonomiei, în conformitate cu principiul ierarhic și cu cel sinodal, este de atribuția sinodului Bisericii autocefale competente și nu de atribuția primului său ierarh; nu se impune însă și obținerea consimțământului celorlalte Biserici autocefale ca în cazul autocefaliei; cu scop de informare, faptul împlinit se poate aduce și la cunoștința altor Biserici autocefale; conferirea autonomiei să se facă prin act oficial sau tomos emis de sinodul Bisericii autocefale care o acordă. În acest caz este necesar să se specifice limitele autonomiei care constau din îngrădiri sau din îndatoriri sau servituți, prin care o Bisercă autonomă este legată de Biserica autocefală, sub jurisdicția parțială a căreia continuă să fie menținută, ca unitate autonomă.

Pentru obținerea autonomiei se impun următoarele condiții: din partea autorității care solicită autonomia se cere: să dovedească statornicie în păstrarea învățăturii dogmatice și a rînduielilor canonice și de cult, să aibă cel puțin doi sau trei episcopi, să solicite formal autonomia, etc.; din partea Bisericii autocefale se cere: să aprobe cererea prin tomos sinodal, să stabilească drepturile și îndatoririle ce-i revin unității autonome, să comunice hotărîrea Bisericii sau unității autonome, să informeze Bisericile autocefale despre acest act.

Din analiza aspectelor esențiale ale problemei autonomiei rezultă că aceasta este și ea, ca și autocefalia, un așezămînt sau o instituție canonică recunoscută de întreaga Biserică care a existat ca stare specifică a unităților bisericești de la începutul Biserici și pînă astăzi. Rînduielile observate cu privire la constituirea autonomiei, deși au variat de-a lungul vremii, totuși natura și cuprinsul instituției juridice a autonomiei a rămas în esență același. Dacă se va recunoaște aceasta cu siguranță și litigiile ivite se sting de la sine.

3. **Diaspora ortodoxă.** Implicații canonice apar în raporturile dintre Bisericile Ortodoxe și cu privire la unitățile lor din Diaspora, adică privitor la unitățile bisericești organizate în afara Bisericilor autocefale și autonome, care din punct de vedere canonic depind de Bisericile mame, din care s-au desprins, dar care continuă să rămînă sub totala jurisdicție a acestora.

Unitățile Diasporei creștine s-au format în diferite moduri și anume: pe calea misiunii potrivit poruncii Mîntuitorului «Mergînd învățați toate neamurile» (Matei 28, 19) și asigurării că mărturisind pe Hristos înaintea oamenilor și El va depune mărturie pentru noi înaintea Tatălui care este în ceruri (Matei 10, 32); prin deplasări de populație colonizări, luări în captivitate, desprinderi de teritorii, înmulțire, reorganizări administrative teritoriale ș.a.

Între diversele unități bisericești s-au stabilit raporturi normale, firești, familiale, și anume ca acelea între mamă și fii, din care au rezultat, de o parte și de alta, atît drepturi cît și îndatoriri, stabilite apoi și prin norme canonice precise cutumiare sau scrise.

Procesul firesc de formare de unități diasporale a dus la faptul că azi fiecare Biserică Ortodoxă locală autocefală sau autonomă să aibă — sub jurisdicția sa — unități formate, în afara teritoriului statului, în cadrul căruia este organizată.

În ultima vreme unii patriarhi din Constantinopol au pretins că au un drept exclusiv de jurisdicție asupra întregii Diaspore creștine pe baza privilegiului jurisdicțional ce le-ar reveni în baza unor canoane și în special în baza can. 28 IV ecumenic. Pretențiile la primatul de jurisdicție asupra întregii Diaspore Ortodoxe rezultă din actele de autoritate săvîrșite de aceștia, ca și din studiile publicate de unii ierarhi și teologi.

Întîistătătorii Bisericilor autocefale și autonome lezați în drepturile lor firești și canonice, au trimis scrisori de protest, contestînd temeiul canonic al acțiunilor întreprinse de Patriarhii din Constantinopol, și îndeosebi de Meletie Metaxakis. Atitudine ferm potrivnică dar canonică, au luat și Bisericile de limbă greacă lezate la fel de grav prin acțiunile Patriarhiei din Constantinopol.

În urma protestelor Bisericilor interesate și a atitudinii de atașare a altor Biserici la cauza dreaptă a celor lezați, a determinat Patriarhia din Constantinopol să renunțe la anumite acte și astfel să se restabilească ordinea canonică normală în Biserică. Ordinea se restabilește deplin numai dacă se respectă hotărîrile sinoadelor, adică rînduiala potrivit căreia fiecare unitate bisericească din Diaspora să rămînă sub jurisdicția Biserici mame pînă la maturitatea ei cînd va putea, dacă este cazul, să solicite autonomia sau autocefalia. Rînduiala aceasta este expres arătat tocmai în canoanele: 2 II ec.; 8 III ec.; și 28 IV ec.; invocate de cei ce susțin dreptul primatului de jurisdicție al Patriarhiei ecumenice. Aceste canoane nu conferă scaunului din Constantinopol jurisdicția universală asupra Diasporei, ci, ele constată și consacră tocmai dreptul fiecărei Biserici autocefale de a-și exercita jurisdicția asupra Diasporei proprii. Pretenția la un primat de jurisdicție asupra întregii Diaspore este lipsită de rațiune practică și fără temei canonic, și deopotrivă poate fi socotită chiar anticanonică, iar încercările făcute de Patriarhia din Constantinopol în ceea ce privește reorganizarea Diasporei Ortodoxe din trecut și azi, nu sînt decît acte de imixtiune în treburile interne ale Bisericilor Ortodoxe surori, ce au dus și duc la discordie și tulburări, periclitează în cele din urmă chiar unitatea Bisericii Ortodoxe, a Bisericii Ecumenice a Răsăritului.

În vederea stingerii litigiilor ivite pe tema reorganizării Diasporei, se impune cu necesitate pînă la o nouă reglementare, să se păstreze și respecte vechea ordine canonică stabilită pe cale de obicei și întărită prin legi pozitive, prin canoane, și care este confirmată ca fiind în conformitate cu învățătura Bisericii privind ecclesiologia, învățătură verificată de practica istorică și atestată de practica tuturor Bisericilor autocefale locale. În caz de litigiu se recomandă a se aplica principiul care guvernează relațiile dintre statele suverane în acest domeniu și anume: Principiul reciprocității, ținîndu-se seama de principiul autocefaliei ca și de realitățile teritorial-geografice.

şi trebuie respectată cu toate rînduielile ei în Ortodoxie ca o instituţie canonică-juridică de bază. Cu toate acestea ea nu trebuie privită ca o formă esenţială de organizare a Bisericii, în sensul că fără autocefalie n-ar putea exista Biserica Ortodoxă sau Ortodoxia în general, sau că n-ar putea fără autocefaliile care s-au constituit într-o anumită epocă istorică. Biserica are posibilităţi infinite de a-şi crea mereu forme noi de organizare şi de lucrare, ţinînd seama de cadrul firesc în care este chemată să-şi desfăşoare activitatea, şi deopotrivă de misiunea ei ne-legată de timp, sau de formele care apar şi dispar în timp. Aşa încît, ea poate adopta orice formă corespunzătoare misiunii sale. Prin urmare nu este exclusă posibilitatea de a se constitui şi sub forma unei Biserici atît de unitare din punct de vedere organizatoric, încît să dispară orice unitate autocefală din cuprinsul Ortodoxiei ecumenice. De asemenea trebuie relevat şi accentuat faptul că baza etnică naţională pentru organizarea unei Biserici autocefale, nu constituie o bază obligatorie şi nici singura bază sau singurul cadru natural, care reclamă sau justifică organizarea unei unităţi autocefale. Această bază se afirmă doar cu o tărie deosebită într-o anumită epocă istorică şi de aceea ea trebuie neapărat apreciată — în primul rînd — în acest context. Dar făcînd acest lucru nu trebuie să se excludă posibilitatea — dovedită istoriceşte şi întru totul firească şi pe viitor — de a se lua drept baze pentru organizarea unor unităţi autocefale şi cadrul geografic, şi cadrul politic statal, şi cadrul statal polinaţional, precum şi orice alte forme în care se va organiza viaţa omenească în dezvoltarea sa istorică.

Bisericile autocefale actuale sînt şi pot fi împărţite în două categorii: Biserici autocefale avînd în frunte patriarhi, şi Biserici autocefale avînd căpetenii din treapta arhiepiscopilor sau mitropoliţilor. Din prima categorie fac parte în ordine ierarhică următoarele: Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Georgiei, Patriarhia Serbiei, Patriarhia României şi Patriarhia Bulgariei. Din a doua categorie fac parte: Arhiepiscopia Ciprului, Arhiepiscopia Eladei, Mitropolia Poloniei, Mitropolia Cehoslovaciei. Din datele care se cunosc, în legătură cu modul în care s-au constituit autocefaliile existente astăzi, se constată că în cazul fiecăreia s-au observat rînduielile tradiţionale, dogmatice şi canonice ale Ortodoxiei.

Din prezentarea problemei modului de proclamare a unei Biserici autocefale, se pot trage următoarele concluzii: autocefalia este o instituţie canonică veche, care s-a păstrat pînă azi în Ortodoxie; că rînduielile după care s-a procedat în decursul timpului la constituirea Bisericii autocefale au suferit numeroase schimbări, păstrîndu-se totuşi un număr suficient de elemente caracteristice care le definesc pînă astăzi, atît ca natură, cît şi sub raportul cuprinsului lor; lămurirea problemelor ridicate de această instituţie se poate face numai în lumina canonicităţii prin care se înţelege nu numai raportarea rînduielilor bisericeşti la simplu text al canoanelor, ci aprecierea lor prin prisma adevărurilor dogmatice, cu aplicare la organizarea şi conducerea Bisericii, apoi raportarea lor la dezvoltarea istorică a instituţiei şi la rînduielile stabilite prin practica îndelungată care le conferă acestora puterea legii scrise.

Privind prin prisma aceasta complexă a canonicităţii, instituţia autocefaliei, şi trăgînd concluziile care se impun dintr-o astfel de perspectivă în privinţa lor, se poate preciza şi stabili o rînduială deplin canonică şi cît mai folositoare Bisericii, atît pentru determinarea înţelesului exact al autocefaliei, precizîndu-se conţinutul canonico-juridic, cît şi pentru stabilirea modului de constituire canonică a unei Biserici autocefale competente. Se impune deci, în mod necesar, ca viitorul Sfînt şi mare Sinod să stabilească într-o formă cît mai precisă şi cît mai complexă: care Biserici sînt autocefale, ordinea lor ierarhică şi formalităţile ce trebuiesc îndeplinite la constituirea unei Biserici autocefale. Procedura constituirii unei Biserici autocefale impune să se alcătuiască următoarele acte: cererea de proclamare din partea unităţii interesate să devină autocefală, motivată canonic, în care să se arate că îndeplineşte condiţiile cerute pentru aceasta; Tomosul de recunoaştere a autocefaliei din partea sinodului Bisericii din care se desprinde sau a Bisericii mame; acceptul scris al Bisericilor autocefale ca răspuns la înştiinţarea făcută de cei interesaţi şi intrarea în comuniune cu noua unitate autocefală şi acordul statelor interesate.

2. **Problema autonomiei bisericeşti.** Problema autonomiei bisericeşti, ca şi aceea a autocefaliei de care este strîns legată, a preocupat ierarhia ortodoxă şi pe cărturarii Bisericii, tot datorită unor neînţelegeri ivite între unele Biserici şi unităţi din diaspora. Aceste neînţelegeri au apărut mai ales datorită faptului că termenul de autonomie a fost folosit în anumite accepţiuni şi nu totdeauna deosebit de cel de autocefalie, autonomia însemnînd starea de independenţă sau neatîrnare nedeplină, în chip de semi-autocefalie. În acest înţeles Bisericile autonome pot fi organizate la diferite niveluri.

O Biserică autonomă se găseşte în dependenţă spirituală şi canonică de întreaga Ortodoxie, dar — în primul rînd — de Biserica mamă. Ea are însă o independenţă administrativă căreia i s-au impus diferite restricţii. Acestea au variat de la caz la caz şi de la epocă la epocă, aşa încît n-a existat o identitate de poziţie între diverse biserici autonome. Limitele autonomiei pot varia pînă la anulare. Autonomii pot exista atît în cadrul unei Biserici autocefale, cît şi în afara graniţelor acestora. În genere se poate spune că tot ceea ce este îndreptăţit să facă o Biserică autocefală pentru sine însăşi, poate să fie recunoscut ca valabil şi celei autonome dependente de ea.

Temeiurile care justifică şi în care îşi are izvorul autonomia ca instituţie juridică, după natura lor, sînt aceleaşi ca şi în cazul autocefaliei şi anume: naturale, istorice, practice, tradiţionale, canonice şi social-politice.

Normele privitoare la modul de constituire a unităţilor bisericeşti autonome sînt cuprinse în canoanele: 34, 37 Ap., 4, 5, 6, I ec.; 22, II ec.; 8, III ec.; 12, 19, 28 IV ec.; 8 VI ec.; 3, 6, VII ec.; 9, 22 Antioh.; 6 Sard.; şi 14, 1 Const. ş.a.

În conformitate cu prevederile acestor canoane şi cu respectarea principiilor canonice de organizare a unităţilor bisericeşti autonome, rînduielile ce trebuiesc observate la constituirea unei Biserici autonome, pot fi prezentate astfel: respectarea principiului ierarhic, ce

canoane rezultă că au existat unele autocefalii înainte de sinoadele ecumenice, iar altele s-au creat prin acţiunea directă a acestora, sinoadele ecumenice fiind cea mai înaltă autoritate în Biserică, ce a creat şi schimbat drepturile la autocefalie după caz. De aci — arată canonistul Liviu Stan — nu se poate trage concluzia că numai sinodul ecumenic ar fi în drept să confere autocefalia şi încă în chip deplin şi definitiv, cum susţin unii teologi.

Rînduielile privitoare la constituirea autocefaliei, stabilite pe baza principiilor dogmatice şi a canoanelor, precum şi prin practica îndelungată şi consacrată a acestor norme, adoptate în consensul general al Bisericii, sînt următoarele :

a) Autocefalia să fie cerută în mod canonic. Aceasta înseamnă în primul rînd că oricărei unităţi bisericeşti, ce doreşte autocefalia, găsindu-se în mod firesc într-o subordonare ierarhică, nu-i este îngăduit să se desprindă din această subordonare în mod schismatic sau eretic, ci numai respectînd rînduiala de supunere faţă de ierarhia superioară, deci cerînd în mod întemeiat ierarhiei superioare să-i încuviinţeze instituirea într-o unitate neatîrnată sau autocefală. În al doilea rînd ea mai înseamnă că îndreptăţirea de a cere autocefalia nu-i revine unui singur ierarh ci numai unui grup de ierarhi, care să poată constitui un sinod format din cel puţin patru episcopi ;

b) Autocefalia să fie conferită în mod canonic, adică să fie aprobată de sinodul Bisericii autocefale competente ;

c) Autocefalia să fie recunoscută în mod canonic, adică să fie recunoscută de toate Bisericile autocefale existente şi să se obţină consimţămîntul puterii de stat în cazul în care acesta manifestă interes pentru constituirea unei Biserici autocefale.

Pe temeiurile dogmatice şi canonice şi ţinînd seama de rînduielile indicate de acestea, în acord cu ansamblul practicii tradiţionale a Bisericii, condiţiile în care se poate proceda — în mod canonic — la constituirea unei Biserici autocefale pot fi formulate astfel :

a) Biserica respectivă care cere autocefalia : să facă dovada statorniciei în dreapta credinţă şi păstrarea rînduielilor canonice şi cultice, să aibă cel puţin patru ierarhi, să ceară autocefalia de la Biserica mamă, să aibă consimţămîntul Statului, să facă cunoscut şi celorlalte Biserici obţinerea autocefaliei, etc. ;

b) Biserica-mamă care acordă autocefalia : să emită un «Tomos» sinodal sau un act sinodal prin care se conferă formal autocefalia, să facă cunoscut şi altor Biserici acest act, etc. ;

c) Bisericile autocefale înştiinţate de existenţa unei noi Biserici autocefale să o recunoască prin scrisori şi să o accepte ca soră în comuniunea ortodoxă.

Bisericile autocefale au dreptul însă şi să intervină pentru a i se acorda unei Biserici autocefalia, ca şi dreptul de a nu recunoaşte o Biserică ca autocefală, sau să intervină să i se retragă autocefalia unei Biserici care nu îndeplineşte condiţiile.

De reţinut este faptul că şi în cazul proclamării unei autocefalii de către Biserica mamă, aceasta săvîrşeşte acest act în numele Bisericii Ecumenice, pentru că prin acest act exercită o putere pe care o deţine în chip solidar cu întreaga Biserică.

O Biserică autocefală se bucură de anumite drepturi şi îi revin o serie de obligaţii şi anume : Biserica autocefală dobîndeşte totalitatea drepturilor care-i asigură o conducere complet independentă în exercitarea puterii bisericeşti sub cele trei aspecte. În exercitarea puterii învăţătoreşti poate : să alcătuiască şi să difuzeze — în cuprinsul ei — cărţi cu conţinut doctrinar, să organizeze învăţămîntul teologic, etc. ; în exercitarea puterii sacramentale poate: hirotoni clerici, aprecia validitatea tainelor, stabili rînduieli tipiconale, poate sfinţi Sfîntul şi Marele Mir, canoniza sfinţi, institui sărbători, etc.; în exercitarea puterii jurisdicţionale, poate aduce hotărîri sinodale cu valoare de legi, poate organiza Biserica administrativ-teritorial, poate să aleagă ierarhi, să-i instituie în funcţie, poate judeca pe membrii ei clerici şi mireni, să-şi exercite jurisdicţia asupra diasporei, să stabilească raporturi cu alte Biserici şi cu Statul respectiv etc.

Între căpeteniile Bisericilor autocefale nu există nici o deosebire ca grad şi ca drepturi şi nici între sinoadele acestora. Singura deosebire care se admite, este cea onorifică, stabilită potrivit unor vechi norme canonice.

Ca urmare în raporturile ecumenice, drepturile principale de care se bucură orice Biserică autocefală sînt următoarele : să-şi spună părerea în orice problemă ; să hotărască împreună cu celelalte Biserici autocefale asupra întrunirii unui Sinod ecumenic; să fie convocată la Sinodul ecumenic ; să aprobe sau să respingă conferirea autocefaliei în Biserici ; să confere autocefalia cu consimţămîntul Bisericilor surori ; să stabilească împreună cu Bisericile surori ordinea ierarhică onorifică a scaunelor, etc.

Alături de aceste drepturi s-au impus în sarcina fiecărei Biserici autocefale o seamă de obligaţii dintre care unele constituie limite ale autocefaliei, iar altele îndatoriri legale, frăţeşti sau de onoare faţă de Bisericile surori.

Între obligaţiile ce revin Bisericii autocefale menţionăm: să respecte unitatea dogmatică, canonică, şi a cultului, să respecte rînduielile statului, să se supună hotărîrilor sinoadelor ecumenice, să se consulte cu celelalte Biserici surori, să facă cunoscut Bisericilor surori orice eveniment, să întreţină corespondenţă cu Bisericile surori, să înscrie în diptice numele căpeteniile Bisericilor surori, să recunoască pedepsele aplicate de alte Biserici, etc.

Autocefalia unei Biserici poate înceta în diferite moduri şi anume : prin renunţare, prin retragerea acestui drept, prin dispariţia credincioşilor, prin voinţa puterii de stat, etc.

Din analiza problemei autocefaliei în ansamblul ei, rezultă că ea constituie o formă tradiţională de organizare a unităţilor bisericeşti administrative în cadrul Ortodoxiei ecumenice, şi că ea are temeiuri suficiente în legile firii, şi în legile bisericeşti, deopotrivă poate fi justificată şi din punct de vedere dogmatic. Ca urmare, ea s-a impus

pe această temă, au formulat unele teze proprii în care s-au îndepărtat de la canonicitatea tradiției ortodoxe. Astfel, unii teologi, îngrijorați de soarta Ortodoxiei, deplîng fărîmițarea acesteia în Biserici particulare, socotind-o ca o stare de decădere și pledează pentru unitatea Ortodoxiei în jurul unui tron suprem cu drepturi jurisdicționale depline, care în mentalitatea lor nu poate fi altul decît cel al Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol. Alții, exagerînd încearcă să susțină că singurul temei al constituirii unei Biserici autocefale ar fi etnicitatea sau naționalitatea, iar alții, că singura autoritate îndreptățită să confere autocefalia ar fi Sinodul ecumenic și că autocefaliile conferite după epoca sinoadelor ecumenice trebuie supuse examinării și aprecierii unui sinod ecumenic.

Actele prin care s-au proclamat autocefale, în ultima vreme, unele Biserici, ca și situația neclară dintre autonomie și autocefalie, în care se găseau unele Biserici în vremea noastră, precum și încercările create în rețeaua jurisdicțională în care se găseau Bisericile Ortodoxe din Diaspora, au pus cercurilor conducătoare ale Bisericilor autocefale de pretutindeni, problema clarificării raporturilor jurisdicționale dintre diversele mari unități bisericești constituite de fapt sau de plin drept, ca Biserici autocefale au autonome, cu alte cuvinte au pus în dezbatere problema autocefaliei. Această problemă se pune cu atît mai vîrtos cu cît fiecare nouă unitate bisericească independentă căuta să-și justifice poziția ei, fie pe texte canonice, fie invocînd interese bisericești, fie stăruind să găsească formule noi pentru a-și crea o situație acceptabilă din punct de vedere canonic în cadrul Ortodoxiei ecumenice.

Intr-o asemenea situație era firesc ca reprezentanții Bisericilor Ortodoxe autocefale să dezbată această problemă în diferitele lor întruniri (Constantinopol — 1923, Vatoped — Atos, 1930; Rodos, — 1961, 1963, 1964, Chambesy — 1968, 1971, 1976, Atena — 1936, 1976 ș.a.).

In lămurirea problemei s-a pornit cum era firesc, de la precizarea noțiunii însăși de autocefalie, prin care în sens canonic ortodox se înțelege independența administrativ-jurisdicțională a unei unități bisericești ortodoxe, constituită pe bază sinodală, față de alte unități constituite în același fel, în cadrul Ortodoxiei ecumenice.

Biserici autocefale au existat din vremea Sfinților Apostoli (a se vedea Epistolele Sfinților Apostoli adresate unor astfel de unități și Apocalipsa în care sînt arătate astfel de unități) și sînt arătate ca existînd în canoanele apostolice (can. 34, 35, 37), în canoanele sinoadelor ecumenice (can. 7 I ec; 2 III ec. ; 8 III ec. ; 9, 12, 17, 28 IV ec. ; 8, 36, 38, VI ec.) și a sinoadelor locale (can. 9, 14 Ant. ; 3, 6 Sard.; 13, 18 Cart.).

Din istoria Bisericii ca și din textele canoanelor privind autocefalia, se constată că diversele unități bisericești și-au dobîndit autocefalia în mai multe chipuri, și anume : prin înființarea lor de Sfinții Apostoli, prin introducerea sistemului mitropolitan, prin organizarea unei unități în cadrul etnic pe temeiul canoanelor 34 și 37 ap., prin organizarea unităților diecezane, prin consacrarea și organizarea unităților autocefale de către sinoadele ecumenice în temeiul canoanelor 4, 6, 7 I ec.; 2 8, III ; 12, 17, 28 IV ; 38, 39 VI, etc., prin organizarea patriarhatelor,

prin intervenția puterii de stat, prin hotărîrea Bisericilor autocefale, prin consimțămîntul tacit sau expres al tuturor Bisericilor autocefale.

Problema care se pune mereu în discuție este de a ști care sînt temeiurile sau factorii care au determinat apariția și proclamarea Bisericilor autocefale. După natura lor acestea pot fi: naturale, istorice, doctrinare, dogmatice și canonice.

Temeiurile naturale sau firești constau în faptul că Biserica, sub aspectul ei de comunitate religioasă, își modelează unitățile sale după aceleași legi naturale după care se organizează și conduce orice comunitate omenească. Suportul firesc al constituirii de unități bisericești independente sau autocefale ni se înfățișează astfel, fie ca o năzuință naturală spre independență și libertate, fie sub forma unor condiții naturale, geografice, etnografice, economice, culturale, naționale, politice, precum și sub forma unor împrejurări de forță majoră.

Izvorul temeiurilor istorice îl găsim în practica bisericească, în istoria și tradiția bisericească. Urmînd și observînd mereu aceleași rînduieli unanim recunoscute, prin organizarea unității bisericești și constituirea lor în unități autocefale, practica constituirii, acestora a devenit constantă în viața bisericească. Tradiția aceasta a dobîndit un temei legal bazat pe fapte istorice și practică îndelungată.

Temeiurile dogmatice își au izvorul în potrivirea rînduielilor de organizare a unităților bisericești autocefale cu anumite adevăruri dogmatice, care sînt de fapt principiile fundamentale ce trebuiesc observate în organizarea și funcționarea — în chip independent — a oricărei unități bisericești, între care se numără — pe primul loc — principiul ierarhic și cel sinodal.

Temeiurile canonice constau atît în textul canoanelor 34, 35, 37 apostolice, care arată modul în care s-au constituit unitățile bisericești autocefale în epoca apostolică, și a canoanelor sinoadelor ecumenice și locale indicate mai sus, care temeluiesc și dezvoltă și ele principiul autocefaliei pe planul acesta al legalității, cît și în obiceiurile de drept formate prin practica bisericească îndelungată, conform învățăturii de credință și principiilor canonice care au dobîndit în timp puterea legii scrise.

La temeiurile relevate pînă aci ale autocefaliei s-a mai adăugat și baza politică care se prezintă sub două aspecte : sub cel pe care-l reprezintă împărțirea omenirii în țări și state, fie naționale, fie polinaționale, sub acela pe care-l reprezintă însăși împărțirea statelor în unități teritoriale administrative, și sub acela pe care-l reprezintă interesele legitime ale unor state, fie de a consolida prin autocefalie interesele legitime ale unora sau de a consolida prin autocefalie o organizație bisericească existentă pe teritoriul lor, fie pentru o a sustrage unei influențe străine nedorite prin proclamarea ei ca autocefală față de Biserica ce s-ar găsi pe teritoriul unui Stat mai mare sau neprieten etc.

Modul constituirii autocefaliilor și rînduiala organizării Bisericilor autocefale o găsim în hotărîrile sinoadelor ecumenice. Sinoadele ecumenice pun la temelia hotărîrilor lor, privind constituirea de noi unități autocefale, principiile cuprinse în canoanele apostolice 34, 35, 37, dînd în felul acesta și o interpretare autentică acestora. Din analiza acestor

2. Alte mijloace folosite de Bisericile Ortodoxe autocefale pentru menţinerea unităţii dogmatice, cultice şi canonice.

În afară de apocrisiari sau soli, Bisericile Ortodoxe în toate timpurile au făcut uz şi de alte mijloace de a menţine între ele bune relaţii în scopul păstrării şi promovării adevăratei credinţe, a promăvării aceluiaşi cult şi a respectării aceloraşi norme canonice, astfel:

a) Întîlnirile — cu diferite ocazii — dintre căpeteniile Bisericilor autocefale şi autonome, prilejuite de sfinţiri de biserici, hirotoniri de întîistătători, sfinţirea Sfîntului şi Marelui Mir, comemorarea diferitelor evenimente, înmormîntări, etc.

Istoria ne oferă nenumărate exemple în această privinţă. Multe din aceste întîlniri au avut loc şi pe pămîntul patriei noastre. În ultima vreme astfel de întîlniri au avut loc cu ocazia întronizării patriarhilor Justinian, Iustin şi Teoctist. Cu aceste ocazii întîistătătorii Bisericilor Ortodoxe discută frăţeşte multe din problemele care frămîntă viaţa Bisericilor lor, stabilesc legături trainice între diferitele Biserici şi rezolvă unele neînţelegeri.

Cu ocazia unor astfel de întîlniri are loc şi un proces de cunoaştere reciprocă, de apropiere, de respect şi bună lucrare. Se ia act de anumite realităţi, se găsesc soluţii de rezolvare a multor diferende, se iau iniţiative pentru rezolvarea multor probleme, se împrumută metodele de lucru, se încheagă prietenii şi se stabilesc relaţii pe multiple planuri.

b) Semn al bunelor relaţii îl constituie corespondenţa purtată între întîistătătorii Bisericilor Ortodoxe privind diverse probleme de natură dogmatică, liturgică, canonică; trimiterea reciprocă de scrisori irenice cu ocazia diferitelor praznice ca semn al unităţii dogmatice dintre Bisericile Ortodoxe, informarea reciprocă prin scrisori despre evenimentele şi actele importante ale Bisericilor, solicitarea de sfaturi, îndrumări, schimbul de documente cu caracter doctrinar canonic sau de altă natură în vederea soluţionării juste a problemelor ivite în diferite Biserici.

c) De reţinut, ca un fapt de bun augur în stabilirea de bune relaţii în vederea păstrării unităţii dogmatice, canonice şi a cultului, este şi repartizarea de studii diferitelor Biserici, care au posibilităţi de această natură şi schimbul reciproc de astfel de documentări în vederea pregătirii lucrărilor şi a problemelor ce se vor pune spre dezbatere viitorului Sfînt şi Mare sinod al Ortodoxiei, care se afla în faza de pregătire.

d) Rol deosebit în menţinerea de bune relaţii îl au însă vizitele reciproce ale întîistătătorilor şi ai delegaţilor Bisericilor lor, sau cele prilejuite de întrunirile cu caracter panortodox între diferiţii reprezentanţi ai Bisericilur autocefale sub forma de congrese, conferinţe, consilii, ş.a., în scopul rezolvării unor probleme de interes major, între care e suficient să menţionăm pe cele din ultima vreme (Moscova, — 1948; Rodos, — 1961, 1963, 1964; Chambesy (Elveţia), — 1968, 1971, 1976, 1982, 1987 etc. Belgrad, — 1977, ca şi congresele teologice de la Atena, 1936, 1976 ş.a.) şi întrunirile în conferinţe preconciliare a delegaţiilor Biserici-

lor Ortodoxe în vederea pregătirii proiectelor de hotărîri prin care se vor soluţiona de către viitorul Sfînt şi Mare sinod problemele actuale ale Ortodoxiei ecumenice.

Acestea sînt numai cîteva din modalităţile utilizate frecvent de Biserică în vederea întreţinerii de bune raporturi între diferitele Biserici Ortodoxe şi pentru păstrarea unităţii Ortodoxiei în diversitate, la baza căreia stă aceeaşi învăţătură dogmatică — Evanghelia Mîntuitorului Hristos —, aceleaşi rînduieli cultice şi aceeaşi legislaţie canonică, lăsînd posibilitatea manifestării religioase în concordanţă cu specificul local impus de etnicitate, cultură şi spaţiu geografic.

Dincolo de aceste forme, Bisericii îi rămîne însă dreptul şi are posibilitatea să poată utiliza şi felurite alte modalităţi, ca schimburi de reviste, cărţi, studenţi, profesori, specialişti, ş.a., contribuind prin aceasta — în mod efectiv — la cunoaşterea reciprocă dintre diferitele Biserici şi la menţinerea unităţii Ortodoxiei. În felul acesta se asigură permanent menţinerea unităţii în diversitate, specifică Ortodoxiei.

De pe această poziţie Ortodoxia poate acţiona unitar în stabilirea de bune raporturi cu celelalte Biserici neortodoxe ca şi cu diferitele religii. Prin aceasta considerăm că Ortodoxia împlineşte dezideratul biblic care cere apropierea între oameni şi aducerea tuturor în sînul Bisericii, cea una, sfîntă, sobornicească şi apostolică, care este Biserica Ortodoxă, Biserica lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mîntuitorul lumii, în aşa fel încît pînă la sfîrşit cu toţii vom forma o singură turmă sub îndrumarea aceluiaşi Păstor. Asigurarea împlinirii acestui deziderat ni s-a dat de către Însuşi Mîntuitorul care a trimis în lume pe Duhul Sfînt care va lumina paşii tuturor celor ce cred şi va împlini opera de mîntuire în cadrul Bisericii, Trupul tainic al Domnului.

C. PROBLEME CU IMPLICAŢII CANONICE ÎN RAPORTURILE DINTRE BISERICILE ORTODOXE

Între problemele cu implicaţii canonice în raporturile dintre Bisericile Ortodoxe se consideră a fi problema constituirii Bisericilor particulare, naţionale, autocefale sau autonome, problema jurisdicţiei asupra unităţilor bisericeşti din diaspora şi a reorganizării lor pe baze canonice şi problema calendarului.

1. **Problema autocefaliei bisericeşti.** Deşi există o rînduială canonică precisă şi o practică tradiţională bine stabilită în ce priveşte modul în care se procedează în cazul constituirii Bisericilor particulare, naţionale, autocefale sau autonome, cu toate acestea, problema procedurii ce trebuie urmată cu ocazia constituirii unor astfel de Biserici s-a pus şi se pune mereu, ori de cîte ori este vorba de proclamarea sau de recunoaşterea unei noi Biserici naţionale autocefale sau autonome.

Pe această temă au apărut şi o serie de neînţelegeri, unele avînd chiar caracterul de conflicte acute între diversele Biserici Ortodoxe. Polemicile pe această temă au fost întreţinute şi de unii teologi care neţinînd seama de rînduiala canonică şi practica statornicită în Biserică

la legea din 471 a lui Leon I, privitoare la apocrisiarii mînăstirilor, a adăugat dispoziţii noi întemeiate pe norme stabilite deja de canoane. Fiind interzis episcopilor să-şi părăsească eparhiile (can. 11, 12 Sard; 11 Antiohia; etc.), i-a obligat ca atunci, cînd au treburi la capitală, să le rezolve prin trimişi, «unul sau doi din clerul propriu», care se vor adresa palatului prin intermediul mitropoliţilor şi patriarhilor, iar patriarhul Constantinopolului să-i raporteze asupra tuturor cauzelor ce i se trimit de către mitropoliţi sau de către episcopi prin apocrisiarii respectivi. In novela VI din anul 535, Justinian obligă pe ierarhi să-şi încredinţeze cauzele ce le au pentru a fi făcute cunoscute împăratului «fie prin ispravnicii, trimişii treburilor prea sfintei biserici care se numesc apocrisiari», fie prin economi sau oarecare clerici. Iar dacă s-a stabilit că e necesar că un episcop să vie personal la împărat, atunci «sau prin patriarh, sau prin apocrisiarii patriarhiei din care vine, să i se comunice împăratului chestiunile pentru care vine, şi însoţit de aceştia, să i se prezinte cînd va vrea împăratul». Este îngăduit însă, pentru uşurarea rezolvării treburilor, ierarhii sau apocrisiarii lor să se adreseze împăratului şi prin «referendarii» patriarhiei din Constantinopol, sau prin «prea evlavioşii apocrisiari» ai fiecărei dieceze patriarhale şi îndată vor avea răspunsul.

Prin novela 79 din anul 539, Justinian conferă «apocrisiarilor sfintelor mînăstiri» dreptul de a reprezenta în justiţie pe monahi sau pe monahii. Cu privire la apocrisiarii mînăstirilor se mai constată şi din novelela 135, din acelaşi an, că ei erau la dispoziţia exarhilor mînăstirilor care îi foloseau cu sarcini de păzire a disciplinei monastice şi că fiecare mînăstire trebuia să aibă apocrisiari aleşi dintre oamenii mai în vîrstă şi mai încercaţi în viaţa monastică. Chiar şi mînăstirile de maici trebuiau să aibă doi sau trei apocrisiari aleşi fie dintre eunuci, fie dintre oamenii încercaţi.

Din analizarea cuprinsului legislaţiei lui Justinian cu privire la apocrisiari, şi întemeiaţi pe datele istorice legale şi canonice se pot stabili următoarele: — apocrisiarii constituiau, în sistemul funcţionarilor bisericeşti o categorie de importanţă deosebită, prezenţi ca factori activi în principala reţea de diriguire a treburilor bisericeşti şi a raporturilor dintre Biserică şi stat, cu atribuţii de locţiitori ai cîrmuitorilor marilor unităţi administrative ale Bisericii, inclusiv a mînăstirilor. — Numele de «apocrisiar» era identic cu cel de «responsales», «legati» sau «ad responsum». — Existau două mari grupuri de apocrisiari: apocrisiarii bisericilor şi apocrisiarii mînăstirilor. Primii erau locţiitori delegaţi ai ierarhilor, ultimii locţiitori delegaţi ai stareţilor. Apocrisiarii bisericilor erau şi ei de două feluri: permanenţi şi temporari sau ocazionali. Apocrisiari permanenţi aveau patriarhiile şi unele episcopii sau mitropolii mai importante. Apocrisiarii acestora aveau reşedinţa în Constantinopol. La fel Patriarhia din Constantinopol îşi trimitea apocrisiari la celelalte centre. Apocrisiarii temporari erau apocrisiarii episcopilor către mitropolit sau către patriarh. Apocrisiarii mînăstirilor erau numai permanenţi; apocrisiarii permanenţi din capitala imperiului erau trimişi atît pe lîngă patriarh cît şi pe lîngă împărat; numai apocrisiarii permanenţi din capitală aveau acces la curtea imperială, — în lipsa lor eco-

nomii sau unii clerici designaţi puteau îndeplini funcţia de apocrisiar. Apocrisiarilor li se asigura inviolabilitatea personală cînd se găseau în exerciţiu funcţiunii. Aceasta însă nu-i scutea de răspundere pentru actele ce le săvîrşeau personal, sau în numele unităţii pe care o reprezentau, chiar şi după ce înceta funcţia de apocrisiar.

În ierarhia funcţiilor bisericeşti apocrisiarii deţineau locul întîi după ierarhul pe lîngă care funcţiona. Suplinitorii lor erau economii, care în unele treburi eparhiale deveneau superiori apocrisiarilor, putîndu-le trasa sarcini în chestiuni economice. La Patriarhia din Constantinopol pe lîngă apocrisiari exista şi funcţia de referendar, ca trimis al patriarhului la curtea imperială. Acesta nu era folosit însă în relaţiile dintre scaunele bisericeşti. Numărul apocrisiarilor varia, de la o unitate bisericească la alta, dar pretutindeni ei făceau parte din cler, la toate nivelurile. Cei mai mulţi au fost recrutaţi dintre diaconi, foarte arareori dintre laici. Apocrisiarii mînăstirilor se alegeau dintre călugării mai în vîrstă sau dintre eunuci.

Instituirea apocrisiarilor bisericilor se făcea de către ierarhii competenţi pe care-i avea să-i reprezinte, iar ai mînăstirilor se confirmau de către episcop la propunerea obştii.

Indatoririle apocrisiarilor Bisericii erau: — transmiteau hotărîrile şi jalbele sau cererile centrelor bisericeşti de orice natură de la unul la altul; — mijloceau rezolvarea paşnică a diferendelor, de orice fel prin tratative, deplasîndu-se dintr-un centru în altul; — căutau prin toate mijloacele să menţină unitatea bisericească prin respectarea adevărurilor de credinţă, şi ţineau sau mijloceau şi asigurau contactul centrelor bisericeşti cu suprema autoritate de stat ca şi cu organele ei în subordine, fie direct fie indirect, prin intermediul ierarhilor superiori, sau al apocrisiarilor permanenţi, al referendarilor sau al patriarhilor.

Apocrisiarii mînăstrilor ţineau legătura permanentă cu episcopul eparhiei sau cu exarhul mînăstirilor din al cărui mandat îndeplineau diferite sarcini, şi reprezentau — în justiţie şi faţă de orice autorităţi civile şi bisericeşti — pe monahi şi pe maici, dacă era cazul.

Dacă la cele arătate mai adăugăm şi faptul că în vremea lui Justinian — cristalizîndu-se teoria politico-bisericească a pentarhiei, adică a conducerii Bisericii prin cele cinci căpetenii patriarhale ale ei (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim) care ar reprezenta cele cinci simţuri ale organismului bisericesc, — apocrisiarii de la Constantinopol şi ai celorlalte patru patriarhii, dobîndiseră poziţia şi importanţa membrilor unui suprem sinod permanent al Bisericii ecumenice, prezidat de Patriarhul din Bizanţ, avem tabelul complet al instituţiei apocrisiarilor în vremea împăratului Justinian (527—565).

Sub numele constant de apocrisiari şi apoi sub diverse şi felurite alte numiri ca legaţi, exarhi, prezvenţi, responsali, nunţii, etc. şi sfîrşind în Răsărit cu acela de capuchehaie, solii sau diplomaţii Bisericii s-au păstrat ca o instituţie foarte utilă în raporturile între Biserici, ca şi în cele dintre Biserică şi Stat, precum şi pentru reglementarea unor treburi interne ale Bisericilor autocefale, apoi cu deosebire ale celor care privesc «diasporaua» fiecărei Biserici autocefale în parte.

în Biserici particulare ar fi în contradicție cu ecumenicitatea. Din contră, din lămurirea noțiunii de ecumenicitate a Bisericii, rezultă că formele unitare sau unitățile organice ale Bisericii, unități din care este alcătuită unitatea Bisericii Ortodoxe, ca un întreg din părțile ei necesare (între care se consideră și formele vieții bisericești, reprezentate prin Bisericile particulare) intră ca elemente componente ale marii unități bisericești ecumenice, și că prin trăirea vieții creștine in aceste forme sau unități organice — și prin ele în legătură organică cu întreaga viață a Bisericii, cu unitatea totală a Bisericii —, se realizează ecumenicitatea externă a Bisericii.

Dacă ar fi să considerăm valabil raționamentul care din împărțirea Bisericii ecumenice în Biserici particulare vrea să tragă concluzia că Ortodoxia și-a pulverizat ecumenicitatea atunci ce ar trebui să spunem oare considerînd unitățile individuale din cadrul Bisericii ecumenice, care sînt creștinii ca persoane sau ca ființe aparte? După cum însă, prezența și lucrarea acestora ca unități naturale individuale, sau particulare nu subminează și nici nu desființează ecumenicitatea Bisericii, tot așa nici prezența și lucrarea în Biserică a unităților particulare mai mari, dar la fel de naturale, cum sînt Bisericile organizate autonom sau autocefal în cadru național, sau în alte cadre la fel de valabile, nici nu submineazä, nici nu desființează ecumenicitatea Bisericii. Aceste unități se raportează la ecumenicitate, ca elemente organice componente și realizate ale ei, și după cum între întreg și părțile lui constitutive nu există contradicție, tot așa nu există contradicție între Bisericile naționale și Biserica Ecumenică. De altfel natura ne arată, că nu este posibilă trăirea directă în organismul superior, fără de trăire în singularitate și în părțile organice inferioare, care alcătuiesc organismul superior. Nu trăiește nimeni în ecumenicitate înainte de a trăi individual credința creștină, adică în prima unitate comunitară organizată — comunitatea parohială, provincială, națională, și abia apoi în cea ecumenică. Nu există salturi, ci treceri, străbateri prin întreaga viață creștină spre patria noastră ecumenică.

După cum nimeni n-a îndrăznit, fiindcă nu avea temei, să afirme că există contradicție între trăirea individuală și familială, și între trăirea ecumenică a credinței, tot așa nimeni nu are temei să afirme că trăirea credinței în Biserica națională ar fi în contradicție cu trăirea credinței în Biserica Ecumenică. Ecumenicitatea se realizează ca și mîntuirea, cu respectarea ordinei firești, iar în cadrul acestei ordini, și condiționate de această ordine, s-au format și există ca unități organice superioare ale vieții comunitare creștine, comunitățile bisericești naționale sau Bisericile naționale.

Dacă legitimarea lor se pune la îndoială sau se neagă, trebuie să se nege existența tuturor unităților comunitare creștine bisericești. Dacă se admit însă celelalte inferioare sau superioare celor naționale, trebuie să se admită și acestea.

B. MODALITĂȚI DE MENȚINERE A BUNELOR RAPORTURI FRĂȚEȘTI ÎNTRE BISERICILE ORTODOXE

1. Importanța apocrisiarilor — solii bisericești, în trecut — în menținerea legăturilor dintre unitățile Bisericii Ecumenice

Pentru păstrarea bunelor relații între Bisericile autocefale și autonome, ca și între diferitele unități sau instituții bisericești, s-au folosit, din vremuri vechi, și solii bisericești sau apocrisiarii. Apocrisiarii au îndeplinit rostul de soli sau diplomați bisericești între diverse scaune ierarhice mai importante, între centrele bisericești și mînăstirești sau între Biserică și Stat.

Deși cuvîntul *apocrisiar* nu este folosit în Sfînta Scriptură, legăturile dintre Bisericile locale s-au ținut de la început prin astfel de trimiși sau soli, cum rezultă clar din Faptele Apostolilor. Deși mereu prezenți în toată viața bisericească, amintiți în documente și prevăzuți în canoanele Sinoadelor din veacurile IV și V, totuși apocrisiarii nu sînt numiți cu numele lor, ci numai cu acela de trimiși.

Sub numele de apocrisiar apare, în anul 448, un diacon Constantin, ca trimis al lui Eutihie. Apoi în jurul anului 460 se atestă prezența la Constantinopol a unui apocrisiar permanent al Bisericii din Antiohia. In veacul V scaunul Romei a trimis numeroși apocrisiari, sub numele de «legați», pe lîngă scaunele din Orient. Legații romani în vremea papei Leon cel Mare îndeplineau funcția de apocrisiari permanenți la Constantinopol, cu misiuni nu numai pe lîngă scaunul patriarhal din Constantinopol, ci și pe lîngă împărații bizantini (despre trimișii Bisericii la curtea împărătească se face pomenire și în can. 97 și 106 ale Sinodului de la Cartagina).

O categorie aparte de apocrisiari este aceea a trimișilor mînăstirilor, pomeniți în veacul V, generalizată prin efectul unei legi din anul 471 a împăratului Leon I. In veacul VI apocrisiarii sînt pomeniți atît în actele patriarhilor cît și ale împăraților, și mai ales în legile împăratului Justinian. Intre apocrisiarii Patriarhiei din Antiohia s-a numărat în veacul VI vestitul prezbiter și canonist Ioan Scolasticul care la 565 devine patriarh al Constantinopolului. Apocrisiarul Pelagiu la Constantinopol, între anii 536—545, devine el însuși papă cu sprijinul lui Justinian. Funcția de apocrisiar roman la Constantinopol o mai ținuse și Silvestru și Virgiliu înainte de a deveni papi. Dintre cei mai de seamă apocrisiari ai Bisericii din Roma a fost în veacul VI și Grigorie Dialogul, viitorul mare patriarh al Occidentului.

Din informațiile documentare asupra apocrisiarilor, rezultă că orașul în care se concentrau aceștia era Constantinopolul, unde toate celelalte scaune patriarhale, în frunte cu Roma își trimiteau apocrisiari statornici ca și apocrisiari ocazionali sau temporali, acreditați și pe lîngă patriarhi și pe lîngă împărați.

La rîndul ei, Patriarhia din Constantinopol, mai ales sub împăratul Justinian, trimitea și ea apocrisiari ce reprezentau și Biserica și imperiul în același timp. Avîndu-se în vedere importanța acestei funcții, Justinian în legile și în novelele lui s-a ocupat îndeaproape de ea. Astfel,

spre o țintă comună, binele îi face să formeze o unitate de trăire a vieții creștine într-o comuniune și într-o solidaritate a binelui, corespunzătoare trăirii unității credinței în legătura dragostei, corespunzătoare ecumenicității interne a credinței și a dragostei.

Se realizează astfel, sub acest raport, în mod parțial, o ecumenicitate externă, corespunzătoare ecumenicității interne, iar prin unificarea sau adunarea într-o solidaritate de viețuire externă, pe care o înfăptuiește într-un mod mai amplu și într-un grad mai înalt caritatea organizată de comunități și chiar de Biserica întreagă, se realizează o altă formă de ecumenicitate externă, proporțional mai corespunzătoare ecumenicității externe, tinzînd să cuprindă într-o unitate binefăcătoare, întreaga Biserică. În afară de săvîrșirea binelui, toate celelalte fapte ale vieții creștine izvorîte din credință și din dragoste, și țintind fie mîntuirea individuală, fie a aproapelui, fie a comunității creștine universale, sînt tot atîtea manifestări concrete ale ecumenicității interne, manifestări prin care se tinde la realizarea unei unități și solidarități ecumenice externe, a tuturor mădularelor ce alcătuiesc Biserica, la realizarea ecumenicității externe a Bisericii.

Mărturisirea verbală, identică a uneia și aceleiași credințe trăite adînc în ecumenicitatea internă, constituie și ea un mijloc de realizare a unicității Bisericii, și de trăire dinamică a acestei unități. Iar trăirea acestei unități în condițiile externe ale vieții omenești, constituie un aspect al ecumenicității externe a Bisericii, o manifestare formală concretă a ecumenicității interne a Bisericii, o manifestare în chip văzut și ecumenic a chipului nevăzut ecumenic al Bisericii.

În realizarea ei, ecumeniciatea externă a Bisericii sau comuniunii ortodoxe, se sprijină și pe unele semne văzute, ce constituie elemente ființiale, nu manifestări plinitoare, corespondențe reale ale unor elemente ce intră în cuprinsul ecumenicității interne, și acestea sînt formele materiale ale Sfintelor Taine.

Prezența lor în viața credincioșilor și uzul lor comun, determină o unificare, o grupare într-o unitate vie a tuturor creștinilor, o unitate ce se datorește puterii polarizatoare a celor ce primesc Sfintele Taine prin formele lor văzute, iar trăirea acestei unități constituie unul din aspectele ecumenicității externe a Bisericii.

Trăirea ecumenicității exterioare sub acest aspect, creează totalitatea elementelor vieții cultice a Bisericii, care — în întreaga ei înfățișare, cu ceremoniile legate de Taine și cu cele ierurgice — formează aspectul cultic general al ecumenicității externe.

Dar aspectul cultic general al ecumenicității externe, deși e constituit din elementele formale ale Tainelor, se prezintă totuși și este de fapt și o manifestare externă a elementelor comuniunii sau ecumenicității interne, în sensul că el reprezintă și concretizează, în formele adecvate ale ecumenicității interne, o înfățișare parțială a ecumenicității credinței. Firește, că dacă e vorba de concretizarea integrală a ecumenicității interne, aceasta nu se poate înfățișa decît într-un ansamblu unitar și viu al tuturor aspectelor ecumenicității.

Alte remarcabile manifestări în extern ale ecumenicității interne sprijinite pe elemente externe, în care se concretizează harul sfințitor al Tainelor, sau care sînt determinate de aspectul material al Tainelor, sînt: preoția sau ierarhia sacramentală și unitatea ei formală, precum și unitatea ei de viață în sine și în unitatea Bisericii; comunitățile cultice creștine, unitatea lor formală și unitatea lor de viață sau de trăire în sine și în unitatea Bisericii; și, în fine, întreaga formă de organizare și de conducere unitară a vieții bisericești.

Prin organizarea ei în Biserici particulare și în Biserică ecumenică sau universală, și prin conducerea ei unitară prin sinoade locale și ecumenice, Biserica Ortodoxă grupează și cuprinde într-o unitate maximă externă, întreaga viață bisericească sub toate aspectele ei. Prin aceasta se înfăptuiește unitatea externă cea mai deplină a Bisericii Ortodoxe, iar prin trăirea ei se realizează comuniunea sau ecumenicitatea externă deplină sau cel puțin ecumenicitatea externă maximă de pînă acum, ca o maximă concretizare a ecumenicității interne.

Dar ecumenicitatea internă, care consistă în trăirea unității valorilor veșnice ale creștinismului, nu este totuși deplin concretizată în ecumenicitatea externă actuală a Bisericii Ortodoxe, pentru că trăirea acelor valori mîntuitoare nu este limitată la ecumenicitatea internă a Bisericii. Trăirea lor înseamnă trăirea mîntuitoare în Hristos, și precum Hristos nu este limitat, așa nici trăirea ecumenicității interne nu este limitată, și deci ecumenicitatea internă nu poate fi considerată ca deplin realizată și exprimată în actuala ecumenicitate a Bisericii. Ca și Hristos și asemeni acțiunii lui mîntuitoare, ecumenicitatea internă nu se restrînge la ecumenicitatea de viață internă a credincioșilor de azi, ci tinde să cuprindă în perspectivă întreaga făptură cuvîntătoare.

Manifestarea în extern a acestei tendințe, determină o acțiune misionară a Bisericii, prin care se urmărește mîntuirea tuturor, gruparea tuturor celor chemați la Hristos, în unitatea Bisericii, angajarea lor în trăirea ecumenică externă, și prin aceasta realizarea ecumenicității Bisericii în sens extern, extensiv-cantitativ, sau geografic.

Abia și cu realizarea ecumenicității acesteia geografic, ecumenicitatea externă a Bisericii va fi deplină și pe măsura ecumenicității ei interne.

Ecumenicitatea internă și externă, morală și spațială formează o unică și nedespărțită ecumenicitate a Bisericii, pentru că, această ecumenicitate — ca atribut al Bisericii — este însăși viața lui Hristos Mîntuitorul, însăși acțiunea lui mîntuitoare ce se continuă în viața Bisericii, adică prin lucrarea Sfîntului Duh.

Acesta este sensul ecumenicității, așa cum se descifrează din doctrina și din viața Bisericii. În întreg cuprinsul lui nu se găsește nimic ce ar îndreptăți să se creadă sau să se spună că forma de organizare a Bisericii Ortodoxe, în Biserici autocefale, pe națiuni, sau împărțirea ei

Ca urmare, încă de la începuturile organizării lor, unele Biserici locale s-au constituit, fie în cadrul etnic, fie în cadrul geografic, fie în cadrul cultural, după aria în care-și găsea, fiecare grupare de credincioși, un suport sau un reazem natural corespunzător aspirațiilor și intereselor ei.

Tîrziu de tot, cînd popoarele au ajuns în stadiul de dezvoltare care le-a permis să se afirme ca națiuni, s-a pretins și s-a recunoscut dreptul de a se constitui în Biserici autocefale naționale. Cadrul național constituind o bază naturală care legitima organizarea unei Biserici autocefale și care mai legitima și multiple interese comune ale credincioșilor aparținători unei națiuni, evident, Ortodoxia a acceptat constituirea de noi Biserici autocefale, pe baze naționale, după cum tot pe baze legitime, se acceptase același lucru în Biserica veche.

Vechea organizare a Bisericilor autocefale, dovedește că au fost posibile menținerea unității și ecumenicității Bisericii în condițiile împărțirii ei în unități firești. Ca urmare, nici împărțirea ei în unități naționale autocefale, unități tot atît de firești ca și cele din trecut, nu înseamnă cădere din comuniunea ortodoxă sau lipsirea Bisericii de însușirea unității și a ecumenicității.

Cu toate acestea, continuă și astăzi a se discuta problema unității Ortodoxiei și a ecumenicității ei, repetîndu-se și răspîndindu-se teze false despre contradicția dintre unitatea și ecumenicitatea Bisericii și unitățile ei autocefale. Pe deasupra tuturor argumentelor trebuie să precizăm că doctrina despre unitatea Bisericii derivă din unitatea lui Dumnezeu, unul în ființă și întreit în persoane, care tinde la realizarea acestei unități a Bisericii, cu privire la membrii Bisericii, căci cu privire la Dumnezeu ea este dată.

Unificarea elementului omenesc, dispers al Bisericii, după tipul unității divine se realizează întîi prin legăturile, prin care creștinii formează deja o unitate, aceea a Trupului tainic al lui Hristos, și apoi cuprinderea întregii făpturi umane în acesta.

Prin participare la corpul mistic al lui Hristos, noi participăm la viața și unitatea Dumnezeirii. Dar viața credincioșilor nu reprezintă o desăvîrșire și o deplină unitate cu Trupul tainic al lui Hristos și se găsește în stadiul de realizare continuă a acestei desăvîrșiri de unire cu Hristos, iar în acest stadiu și în acest scop ea se bucură de asistența Duhului Sfînt, care toate le plinește și pe toate le desăvîrșește.

Unitatea desăvîrșită a Bisericii cu Hristos și cu dumnezeirea cea una o realizează Duhul Sfînt, ca suflet întăritor și elevator al mădularelor Bisericii pe care le adună și unifică. Această adunare și unificarea tuturor componentelor Bisericii — pentru a se realiza deplin și în mod real, unitatea cu Hristos, participarea deplină la viața Dumnezeirii — constituie o misiune a Bisericii asistată de Duhul Sfînt, și se atribuie Duhului Sfînt care lucrează prin Biserică dîndu-i acesteia prin lucrarea sa, — care se desăvîrșește pretutindeni și în toate sensurile, în adîncime ca și în extensiune, — atributul de ecumenică, universală, catolică, sobornicească.

Mijloacele în care rezidă unitatea ca și ecumenicitatea Bisericii, și prin care ea se înfăptuiește, sînt mijloacele mîntuirii, tezaurul credinței, și toate virtuțile lui, apoi faptele viețuirii creștine individuale, și ale viețuirii comunității creștine. În miezul și în făptura tuturor acestora stă și viază însuși principiul vieții, dragostea care străbate, curățește, înalță, leagă și unifică totul. Ea este principala mărturie a prezenței și lucrării Sfîntului Duh, este mijlocul superior dumnezeiesc, prin care se înfăptuiește comuniunea ortodoxă sau ecumenicitatea Bisericii însăși. Ea leagă totul într-o unitate prin legătura desăvîrșirii pe care o poartă în ființa ei și pe care o sădește în toată făptura, risipind-o cu dărnicie divină. Ea asimilează și nivelează totul, unind în sine totul și făcîndu-se centrul de confluență a vieții întregi, pe care o cîștigă astfel pentru Domnul, pentru unificare într-însul, pentru unitate.

Prin toate acestea se realizează ecumenicitatea internă a Bisericii ca bază a comuniunii Bisericilor ortodoxe. Dar ecumenicitatea Bisericii se referă la tot ce cuprinde ea, la modul său de a fi și de a acționa. Ca atare ea nu se restrînge la aspectul ei intern și nu se rezumă la o ecumenicitate internă calitativă, ci are și aspectul său extern cantitativ.

3. Ecumenicitatea externă a Bisericii, concretizare a ecumenicității interne.

Ecumenicitatea externă consistă — pe de o parte — în anumite forme comune care servesc ca forme văzute ale elementelor ce constituie ecumenicitatea internă, iar — pe de altă parte — în manifestări externe necesare ale valorilor și puterilor vii ale ecumenicității interne.

Puterile vii ce alcătuiesc ecumenicitatea internă, își caută realizarea nu numai pe plan interior ci și pe plan extern, în manifestări formale, plinitoare ale lor, în condițiile corespunzătoare ale vieții omenești, potrivit cărora se impune realizarea formală a oricărui conținut intern, spiritual.

Manifestările ecumenicității interne, prin formă consistentă, cu valențe necesare pentru realizarea ecumenicității externe constau atît în trăirea individuală în Biserică, în viața individuală, cît și în cea a unității organice, în *organizația unitară a Bisericii.* Astfel, credința — prin puterea ei și a dragostei care o străbate și o încheagă în ecumenicitatea internă a credinței și a dragostei — pune premisele unificării esențiale a tuturor comunităților Bisericii Ecumenice, prin urmare însăși această ecumenicitate a credinței și a dragostei creștine se manifestă întîi într-o formă corespunzătoare cu virtuți unificatoare, în fapte bune ale vieții individuale, și apoi în caritatea creștină organizată și susținută de comunitatea creștină.

Puterea unificatoare pe care o are fapta bună, face ca prin ea să se producă o unificare de viață, să se grupeze — în gîndul săvîrșirii ei — întreaga lume creștină, într-o unitate al cărei suflet este credința și dragostea, și al cărei element de coeziune reală îl constituie binele. Considerarea lui ca o valoare superioară a vieții creștine, ca un ideal unitar, căruia i se supun toți prin acțiunile lor de înfăptuire a binelui, îl ridică la rangul de principiu unificator. Prin aceste fapte, care-i poartă

II

RAPORTURILE DINTRE BISERICILE ORTODOXE

A. UNITATEA ÎN DIVERSITATE A BISERICII ECUMENICE A RĂSĂRITULUI

1. Biserica Ortodoxă — în întregimea ei — model de unitate în diversitate

Biserica Ecumenică a Răsăritului este adevărata Biserică a lui Iisus Hristos Domnul și Mîntuitorul nostru — cea Una, Sfîntă, Sobornicească (universală, catolică, ecumenică) și Apostolică (art. 9 din Simbolul de credință), —, care prin natura sa, de Trup tainic al lui Iisus Hristos (can. 1 VI; 13, I—II), este menită să cuprindă în sine, într-o singură comuniune, toată lumea, în sensul că Biserica îi cuprinde în lucrarea ei pe toți cei mîntuiți, în mod obiectiv de însuși Domnul, pentru întregul neam omenesc, pînă la sfîrșitul veacurilor. Biserica — cea una — stă pe unica și adevărata temelie a învățăturii dogmatice a sinoadelor ecumenice (can. 6, II; 1, 2, 3, VI), concretizată în hotărîri dogmatice, liturgice și canonice, cu aplicare la însăși natura Bisericii ca Trup tainic al Domnului (can. 1 VI, 13, I—II), ansamblul lucrării bisericești, situată în timp și spațiu (can. 95 VI, 16 VII), la ansamblul credinței și modului de trăire, de manifestare a ei (can. 68 Cart.), la ansamblul cultului bisericesc (can. 29, 31. VI; 75 VI; 18. 59 Laod.; 103 Cart.), la ansamblul organizării și cîrmuirii Bisericii (can. 6 II; 1. 3. 7. 8 III; 3. VI). Biserica Ortodoxă privită ca un tot urmează ca și fiecare din elementele ei să fie înțeles, trăit și drămuit cu raportarea la întregul său, la Trupul tainic al Domnului. În acest înțeles autentic, putem spune că Biserica Ortodoxă constituie o comuniune, o comunitate, în înțelesul că ea este deplin corespunzătoare în ceea ce privește lucrarea mîntuitoare, atît ca obiectiv al acestei lucrări cît și ca mijloc trebuitor în acest scop, și că în lucrarea ei, nimic nu se petrece izolat, ci totul se desfășoară în angrenajul întregului.

Împotriva Ortodoxiei privită astfel ca comunitate, ca unitate în diversitate, s-a formulat acuza că Biserica Ortodoxă a încetat să formeze o comuniune, să mai fie o Biserică unitară și ecumenică, deoarece ea este organizată din mai multe Biserici Autocefale, care sînt Biserici naționale, și cu totul independente una de cealaltă. Astfel, fărîmițarea organizației Bisericii și lipsa de legătură dintre diversele Biserici autocefale, ar face de fapt iluzorie ecumenicitatea, deoarece aceasta presupune inevitabil tocmai unitatea dintre toate părțile Bisericii.

Prezentînd astfel Ortodoxia s-a urmărit discreditarea acesteia, vrînd să se arate că aceasta, fiindcă nu întrunește însușirea ecumenicității organizatorice așa zicînd, nu ar fi de fapt vechea și adevărata Biserică ecumenică. Toate aceste critici nu au nici o bază serioasă și nici o îndreptățire morală ca să pună la îndoială unitatea și sobornicitatea Bisericii Ortodoxe.

Cît privește acuza împărțirii Bisericii Ortodoxe în unități naționale autocefale, nu numai că aceasta ar contrazice ecumenicitatea, ci chiar ar distruge-o efectiv, prin introducerea separatismului teoretic și de fapt în cadrul Bisericii ecumenice, este de observat că această acuză, pe de o parte, se întemeiază tot pe greșita înțelegere a ecumenicității doar în sens extern — cantitativ, iar că pe de altă parte, ea ignoră cu totul, dezvoltarea istorică a organizației bisericești.

— Se știe doar, că atît în Biserica veche, cît și astăzi în Ortodoxie, se ține seama de realități de neînlăturat, care determină împărțirea oamenilor în grupuri distincte și bine închegate în jurul unor interese legitime pentru fiecare.

— Dar, oricîte vor fi fost diferențele naturale între popoare, credincioșii aparținînd acestora erau stăpîniți în cadrul Bisericii de conștiința că între ei nu mai există o deosebire esențială, după ce au primit aceeași credință în Hristos, devenind întru totul fii ai aceleași mari familii creștine, nemaifiind nici elini, nici evrei, nici barbari, ci fii ai lui Dumnezeu.

— Firește însă că Biserica a recunoscut întotdeauna dreptul credincioșilor din orice etnie sau popor de a-și folosi limba lor în viața religioasă, de a-și forma și păstra unele obiceiuri și rînduieli proprii, potrivite cu învățătura creștină, de a-și avea cler propriu și ierarhie aleasă din rîndurile lor.

Condusă de acest principiu, statornicit încă de Mîntuitorul — (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47), dezvoltat apoi și aplicat de Sf. Apostoli, atît prin activitatea cît și prin scrisul lor, (F. Ap. 2, 9; Rom. 1, 5; 11, 13; 15, 16; Gal. 1, 16; 2, 7; 3, 8; I Cor. 14, 19; etc.), cît și prin tradiția pe care ne-au lăsat-o, și care, în această privință este fixată în Canoanele Apostolice (can. 34 Ap.), Biserica răsăriteană n-a făcut niciodată altceva, decît să păzească și să zidească unitatea ei proprie din varietatea firească a elementului natural pe care se reazemă și în mijlocul căreia lucrează.

— Respectînd varietatea firească a acestui element, ea n-a introdus prin el nici un fel de separatism și nici nu l-a transformat în mijloc de spargere a unității bisericești, ci l-a armonizat mereu, cuprinzîndu-l sub marea cupolă a Ortodoxiei ecumenice, a unității în credință, în duh, în viață și trăire internă, ca și în lucrarea externă.

2. Ecumenicitatea internă a Bisericii.

Călăuzită de aceste principii, vechea Biserică a îngăduit constituirea în sînul ei a numeroase organizații independente sau libere, adică bucurîndu-se de libertatea și dreptul de a se conduce singure însă după rînduielile de bază obligatorii pentru toată suflarea creștină.

Ca urmare a sistemului de relații dintre Biserică și Stat, stabilit în Bizanț, întreaga legislație a Statului Bizantin și a celorlalte state din Răsăritul Europei, a avut un caracter unitar politico-bisericesc, nedezvoltîndu-se, o legislație de stat independentă de cea bisericească și nici una bisericească independentă de cea de stat.

Monumentala colecție a Vasilicalelor a fost mereu refăcută, completată și adaptată, constituind principalul îndrumător atît pentru viața de stat, cît și pentru viața bisericească. Alături de Vasilicale, nomocanoanele — colecții mixte de canoane și legi de stat, cu adaptări impuse de sistemul relațiilor dintre Biserică și Stat —, au constituit al doilea tip de coduri al legislației politico-bisericești, în toate statele ortodoxe.

E destul să amintim că pentru Biserica și Statul român Pravila lui Matei Basarab (1652) și Exabiblosul lui Constantin Armenopolos (1345) au constituit principalele coduri de legi și pentru Stat și pentru Biserică pînă în vremea lui Cuza Vodă.

4. Modificarea relațiilor dintre Biserică și Stat ca rezultat al schimbărilor social-politice

Toate drepturile împăraților bizantini în legătură cu Biserica le-au exercitat și țarii și domnitorii sau voievozii statelor ortodoxe din Răsăritul Europei. Bisericile autocefale ortodoxe s-au considerat nu numai Biserici de stat, ci chiar singurele Biserici ale Statului, ca instituții încadrate în aparatul de stat, iar nu ca organizații religioase autonome.

Deoarece în Răsăritul Europei sistemul feudal a dăinuit în întregimea lui pînă după revoluția din 1848, iar parțial pînă la începutul veacului XX, în sistemul relațiilor dintre Biserică și Stat nu au intervenit acele elemente noi pe care în Apus le-a adus trecerea de la orînduirea feudală la orînduirea burgheză, cu deosebire după revoluția franceză (1789), așa încît, sistemul de relații dintre Biserică și Stat, caracteristic pentru orînduirea feudală, a durat și în țara noastră pînă în epoca lui Cuza Vodă.

Cu epoca acestuia se afirmă din ce în ce mai mult elementele noi ale orînduirii burgheze, ca rezultat al revoluției din 1848, și Statul dobîndește un caracter mixt feudalo-burghez, iar mai tîrziu burghezo-feudal, după cum au prevalat elementele feudale la început și mai tîrziu elementul burghez, în întreaga orînduire socială și în structura Statului.

Pe măsură ce vechiul sistem feudal sau orînduirea feudală era înlocuită de cea burgheză, și poziția Biserici, în raport cu Statul și întreaga situație a ierarhiei, a suferit schimbări. Astfel Biserica Ortodoxă a încetat de a mai fi singura organizație religioasă admisă, devenind din ce în ce mai mult o Biserică dominantă în raport cu celelalte culte, îngăduite și ele de Stat. Eparhiile și mînăstirile încep să-și piardă feudele, și prin urmare, și caracterul lor seniorial a dispărut. În această privință, secularizarea averilor mînăstirești realizată de către Cuza Vodă, la 1864, a fost un act hotărîtor. Reformele ulterioare au desăvîrșit începutul făcut de Cuza. Viața bisericească în noile condiții, își slăbește din ce în ce mai mult legăturile cu viața publică a Statului.

Codul civil de la 1865, trece actele de stare civilă definitiv pe seama autorităților de stat, acte care pînă aci erau de atribuția Bisericii. Legile de organizare judecătorească nu mai prevăd, pentru instanțele bisericești, competența în materie civilă și penală.

De la 1866 și mai ales după pacea de la Berlin (1878), Biserica Ortodoxă Română a început să se orienteze — în relațiile sale cu Statul — din ce în ce mai mult, după evenimentele noi, deși acestea conveneau prea puțin vieții și organizării sale tradiționale.

Pînă la sfîrșitul celui de al doilea război mondial, acest sistem al relațiilor dintre Biserică și Stat nu cunoaște modificări structurale.

După al doilea război mondial, raporturile între Biserică și Stat s-au reglementat prin Constituția și Legea cultelor din anul 1948.

*

Din cele arătate se desprinde în mod clar evoluția raporturilor dintre Biserică și Stat, de-a lungul vremii, pînă în zilele noastre. S-a putut vedea astfel că Biserica de fapt și-a modelat mereu chipul, atitudinea în raporturile cu Statul, după nou, nu după vechi, deși acest lucru l-a făcut uneori greu, în virtutea unei inerții tradiționale. Legată permanent de tradiție, dar pusă în același fel permanent și în fața progresului, ea s-a situat mereu pe aceste poziții, nerenunțînd la tradiție, dar căutînd linia progresului, din necesitatea internă de a-și duce misiunea ei în vreme și din interesul menținerii ei în actualitate, în vață.

În prezent, în țara noastră sînt următoarele culte religioase recunoscute care pot fi grupate astfel : — patru culte creștine tradiționaliste, și anume : cultul Ortodox sau Biserica Ortodoxă Română ; cultul romano-catolic, sau Biserica Romano-catolică ; cultul armean sau Biserica Armeano-Gregoriană ; cultul creștin de rit vechi sau Biserica Lipovenească; — patru culte creștine protestante, și anume: cultul luteran sau Biserica Luterană, care se mai numește și Biserica Evanghelică-Luterană de Confesiune Augustană; cultul reformat sau Biserica Reformată-calvină; cultul sinodo-prezbiterian sau Biserica sinodo-prezbiteriană, și cultul unitarian sau Biserica Unitariană; — patru culte creștine neoprotestante, și anume: cultul baptist, cultul adventist de ziua a șaptea, cultul creștin după Evanghelie și cultul penticostal; — și două culte necreștine, și anume : cultul mozaic și cultul musulman.

*

Față de toate cele arătate — în mod documentat — cu privire la raporturile dintre Biserică și Stat, Biserica Ortodoxă Română a dovedit că urmează calea tradițională evanghelică a Ortodoxiei, aceea de slujire a omului — diaconia — și deopotrivă și de slujire a lui Dumnezeu. Biserica noastră ține seama și azi, ca și în trecut, de faptul că relațiile sociale dintre oameni se schimbă continuu și că este de datoria ei să țină seama mereu de noile relații care le înlocuiesc mereu pe cele vechi. Numai în felul acesta ea este utilă oamenilor și își onorează menirea sa în lume.

gioasă creştină din Apus şi între statele cu care a ajuns în legătură, relaţiile religioase trec pe al doilea plan, inclusiv în raporturile cu imperiul Bizantin, iar cele de natură politică le înlocuiesc apoi treptat cu desăvîrşire.

C. RAPORTURILE BISERICII CU STATELE FEUDALE, MODERNE ŞI CONTEMPORANE

1. Statutul Bisericii Ortodoxe sub stăpînirea turcească.

La anul 1453, odată cu cucerirea Constantinopolului de către turci, s-a prăbuşit şi imperiul Bizantin.

Deşi străină şi anticreştină, stăpînirea turcească venea însă cu acelaşi sistem feudal, în ceea ce priveşte orînduirea socială. Noua stăpînire n-a alungat de pe poziţiile lor pe ierarhii şi slujitorii Bisericii, ci a căutat să le restrîngă mijloacele economice de care dispuneau.

Conducerea Bisericii a acceptat noua stăpînire musulmană ca pe o stăpînire legitimă, căreia i-a dat cuvenita ascultare. Sultanii turci şi-au asumat o seamă din drepturile împăraţilor bizantini, ca şefi de stat. Astfel Biserica a recunoscut sultanului dreptul de a investi pe patriarhii Constantinopolului, iar sultanul l-a recunoscut pe patriarh, nu numai în calitatea sa de căpetenie religioasă a creştinilor, ci şi în calitatea de conducător al acestora, adică etnarh sau reprezentant al intereselor creştinilor din imperiu. Aceleaşi drepturi le recunosc turcii, ca şi arabii, patriarhilor din Orient, din Ierusalim, Antiohia şi Alexandria, dar cel din Constantinopol devine prim etnarh, sau prim patriarh, el avînd reşedinţa în capitala imperiului.

Biserica, deşi pierde multe din bunurile sale, totuşi păstrează numeroase poziţii din cele pe care le avea în imperiul bizantin. La fel episcopii îşi păstrează calitatea de demnitari de stat, însă numai cu aplicare la populaţia creştină.

Intreaga viaţă a creştinilor, atît cea religioasă cît şi cea naţională, s-a separat de conducerea de stat, păstrînd totuşi cu acesta relaţiile cele mai corecte de loialitate, la care obligă însăşi învăţătura creştină faţă de orice stăpînire lumească.

Paralel cu viaţa publică turcească, s-a dezvoltat viaţa publică creştină, în limba şi cultura greacă, încît imperiul otoman ni se înfăţişează cu această caracteristică : a convieţuirii dintre organizaţia politică şi militară turcească şi organizaţia naţională şi religioasă bizantină, care a dăinuit în istorie sub această formă pînă după eliberarea popoarelor creştine de sub stăpînirea otomanilor (veacul al XIX-lea şi XX-lea).

2. Situaţia Bisericii Ortodoxe în celelalte ţări europene.

a) În voievodatele române, ca şi în statele slave, relaţiile dintre Biserică şi Stat, au luat înfăţişarea acelora din imperiul bizantin. Aceasta se datoreşte atît influenţei Bizanţului cît şi faptului că Bisericile din aceste state au fost sub jurisdicţia Patriarhiei din Constantinopol. Voievodul sau ţarul a luat locul basileului bizantin, iar mitropolitul pe acela al patriarhului.

Dar chiar şi după obţinerea autocefaliilor, relaţiile Bisericilor cu puterea de stat au continuat să fie aceleaşi ca şi la Bizanţ, tradiţia bizantină servind ca ghid în permanenţă în această privinţă.

Astfel, în aceste ţări feudale — inclusiv în voievodatele române — s-a practicat la început sistemul bicefaliei basileo-patriarhal din Bizanţ.

Găsindu-ne în plină orînduire feudală, ierarhii şi stareţii aveau peste tot aceeaşi poziţie ca şi în Bizanţ, adică întruneau pe lîngă calitatea de demnitari bisericeşti şi pe aceea de demnitari politici şi de seniori feudali.

b) In unele state, ca de exemplu în Rusia, patriarhul se bucura de atîta autoritate, încît pe vremea patriarhului Nikon în veacul XVII (1662—1666) a încercat chiar să se substituie autorităţii de stat. Faptul acesta face pe Petru cel Mare să nu mai permită alegerea unui nou patriarh la 1700, desfiinţînd Patriarhia la 1721 şi inaugurînd, prin acest act, pentru Rusia, o nouă fază în relaţiile dintre Biserică şi Stat, sistem care a durat pînă la Marea Revoluţie din octombrie 1917.

3. Permanentizarea tipurilor bizantine de relaţii dintre Biserică şi Stat în Bisericile Ortodoxe autocefale.

Caracteristic pentru sistemul relaţiilor dintre Biserică şi Stat — adoptat de Bisericile autocefale după modelul bizantin — este faptul, că atît treburile vieţii bisericeşti, cît şi cele ale vieţii de stat, erau hotărîte de sinoade sau soboare mixte, avînd caracterul unor corpuri reprezentative feudale. Din ele făceau parte toţi ierarhii ţării şi stareţii, ca reprezentanţi ai Bisericii şi demnitarii de la curţile ţarilor, principilor sau voievozilor. Datorită acestor soboare chestiunile religioase s-au împletit mereu cu acelea ale vieţii de stat şi naţionale, mergînd pînă la identificarea intereselor naţionale cu cele bisericeşti şi invers.

Situaţia aceasta era mult accentuată în statele de sub autoritatea turcească, unde creştinii şi-au dobîndit o organizaţie bisericească autonomă, legînd la fiecare pas interesele bisericeşti de cele ale imperiului, pentru a putea rezista opresiunii turceşti.

Mentalitatea aceasta, determinată de condiţiile în care s-au dezvoltat în Orient relaţiile dintre Biserică şi Stat în orînduirea feudală, a supravieţuit feudalismului şi s-a păstrat pînă aproape de zilele noastre.

In voievodatele române, relaţiile dintre Biserică şi Stat nu s-au deosebit prin nimic în epoca orînduirii feudale, de felul în care s-au dezvoltat aceste relaţii în celelalte state din Răsăritul Europei. Ierarhii au fost demnitari de stat şi seniori feudali. În această calitate ei făceau parte din divanul domnesc şi apoi din adunările obşteşti, mitropolitul avînd — în ele — preşedenţia de onoare. Aceste soboare conduceau atît treburile de stat, cît şi pe cele bisericeşti.

Dimitrie Cantemir preciza, cu referire la raportul dintre Statul feudal şi Biserică, următoarele : «povăţuirea cea pe din afară a Bisericii este a Domnului ; iar purtarea de grijă cea dinlăuntru pentru suflete, este încredinţată mitropolitului».

Noul sistem se păstrează intact pînă la sfîrşitul imperiului bizantin (1453) şi paralel se transmite tuturor Bisericilor şi statelor răsăritene, vecine cu Bizanţul sau aflate în aria de cultură bizantină. Aceste state preluînd sistemul respectiv de la Bizanţ şi l-au păstrat pînă inclusiv la trecerea de la vechile orînduiri feudale şi burgheze la orînduirea socialistă. Ce-i drept numai în Rusia sistemul a durat pînă la 1918, pe cînd în celelalte state în care el s-a practicat (Serbia, Bulgaria şi România), s-a retuşat în bună parte încă din veacul XIX şi a fost înlocuit treptat de atunci încoace. Într-o formă foarte puţin schimbată, el se mai păstrează încă în Grecia (şi Creta).

*

Dacă aruncăm o privire generală asupra modului în care au evoluat relaţiile dintre Biserică şi Statul roman bizantin în primele zece veacuri, precum şi după aceea, cît a mai durat epoca bizantină şi răsfrîngerile ei asupra statelor menţionate, putem face o serie de constatări, care exprimă elementele caracteristice pentru modul cum au evoluat aceste relaţii.

Aceste elemente ar fi :

a) Schimbarea continuă şi foarte grăitoare a relaţiilor dintre Biserică şi Stat, în funcţie de dezvoltarea socială şi politică a statelor, şi mai concret în paralelă cu orînduirile sociale pe care le-a străbătut viaţa de stat. Acesta constituie elementul schimbător, în permanentă prefacere, care exprimă totodată şi principalul factor prin care Statul intră în relaţii cu Biserica, sau principalul factor care determină din partea Statului esenţa relaţiilor sale cu Biserica.

Cel de-al doilea factor esenţial al acestor relaţii a rămas teoretic şi practic aproape neschimbat : este factorul prin care Biserica intră în relaţii cu Statul, factor reprezentat de învăţătura sa de credinţă, în cadrul căreia se situează şi aceea privitoare la raporturile cu autoritatea de stat, aşa cum au fost precizate de însuşi Mîntuitorul prin cuvintele : «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu». (Mt. 22, 21 ; Lc. 20, 25).

Nu este însă mai puţin adevărat că Biserica adaptîndu-se prin lucrarea ei tuturor condiţiilor noi pe care le-a creat sau pe care le-a adus vremea şi mai precis succesiunea orînduirilor sociale, a ajuns în unele împrejurări ca printr-o serie de exponenţi ai săi să se identifice cu diverse orînduiri sociale. Trebuie însă subliniat faptul că limitele acestei identificări au fost determinate de ataşamentul şi chiar de identificarea Bisericii cu aspiraţiile legitime ale credincioşilor săi, ea nedesfăşurînd — în nici o vreme — acţiuni care să vizeze direct prefacerile sociale sau modul de organizare a vieţii economice, sociale ori politice.

b) Convocarea, întrunirea şi patronarea sinoadelor ecumenice ca mari adunări reprezentative ale întregului imperiu roman şi apoi ale întregului imperiu roman bizantin, atît pentru treburi religioase cît şi pentru treburi de stat, pentru că de fiecare dată întrunirea cîte unui sinod ecumenic, chiar şi acelor care n-au rămas în istorie cu acest nume, s-a făcut în împrejurări extrem de critice pentru Stat. Istoria acestor sinoade ne arată că ele au însemnat pentru Stat mijloacele cele mai indicate şi mai eficace pentru mobilizarea tuturor forţelor interne ale Statului împotriva primejdiilor grave care îl ameninţau din afară.

c) Încoronarea şi apoi chiar ungerea împăraţilor bizantini de către patriarhii din Constantinopol, acte ce constituiau nu numai o consacrare religioasă a autorităţii imperiale, ci şi părtăşia patriarhilor, atît la gloria, cît şi la răspunderea demnităţii imperiale.

d) Evoluţia raporturilor dintre căpetenia Statului şi căpetenia bisericească a imperiului de răsărit, pînă la sistemul bicefaliei basileo-patriarhale, sistem transmis şi statelor succesoare ale Bizanţului.

e) Legiferarea continuă din partea autorităţii de Stat în chestiuni bisericeşti de tot felul, începînd cu cele dogmatice şi canonice şi sfîrşind chiar cu unele liturgice.

f) Investirea legilor bisericeşti sau a canoanelor cu putere egală cu aceea a legilor de Stat şi chiar cu putere mai mare decît a acestora.

g) Întocmirea şi folosirea de către Biserică precum şi de către Stat a colecţiilor numite Nomocanoane care dădeau expresie codificată simbiozei dintre Biserică şi Stat.

h) Secularizările la care a recurs autoritatea de Stat începînd cu Heraclie şi cu împăraţii iconoclaşti şi culminînd cu Nichifor II Focas (963), spre a putea face faţă cheltuielilor de apărare împotriva vrăjmaşilor din afară ai Statului sau şi spre a reduce forţa economică la care ajunsese Biserica.

3. Relaţiile dintre Biserică şi Stat în Imperiul Roman de Apus.

În sfîrşit după ce am prezentat evoluţia relaţiilor dintre Biserică şi Stat în Răsărit, se impune o scurtă privire şi asupra modului deosebit în care au evoluat relaţiile dintre Biserică şi Stat, în anumite epoci, în Apusul Europei.

Aşa după cum s-a arătat, imperiul Roman de Apus căzuse la 476 complet sub stăpînirea popoarelor barbare. Cu toate acestea, s-a căutat ca în întreg Apusul să se aplice — în raporturile dintre Biserică şi Stat — legile cuprinse în Codex Theodosianus, care apăruse la anul 438, în toiul prăbuşirii imperiului de Apus.

Deşi supuşi unor state fie necreştine, fie sprijinitoare ale unor erezii cum a fost arianismul, creştinii din apus şi Bisericile lor s-au manifestat loial faţă de autoritatea de stat, ghidîndu-se după rînduielile tradiţionale ale întregii Biserici.

Din veacul al VIII-lea însă, după ce de la 756 scaunul patriarhal din Roma dobîndeşte un teritoriu propriu, dăruit de franci, patriarhul începe a se comporta ca un stăpîn politic sau ca un suveran, trecînd la relaţii de altă natură cu statele, relaţii care devin în primul rînd politice, şi ca atare patriarhul Romei se afirmă în mod formal —, prin anii 780—781, cînd începe a vorbi în numele «senatului şi al poporului roman», — ca şi împăraţii romani de odinioară. De la această dată, patriarhia Romei se transformă în stat papal şi intră în competiţie politică cu diverse state. De aici înainte, deci, între principala căpetenie reli-

rea Sfintei Scripturi, împăratul Justinian apare în ipostaza de pontifex maximus al Bisericii.

Pe făgașul pe care a pornit Justinian relațiile dintre Biserică și Stat, sau mai bine zis în cadrele fixate de el pentru aceste relații, ele au continuat să se desfășoare pînă la sfîrșitul epocii bizantine, adică pînă la căderea imperiului bizantin (1453).

Au apărut desigur și o serie de elemente noi care n-au făcut însă decît să continue drumul deschis de Justinian, accentuînd — în unele împrejurări — și mai strîns simbioza dintre Biserică și Stat, sau slăbind această simbioză pînă la măsuri de cvasiseparație a celor două organizații.

Astfel, în epoca împăratului Heracliu (610—638), pe de o parte relațiile dintre Biserică și Stat se strîng printr-o intensă colaborare, impusă prin războaie contra perșilor și contra arabilor, și adusă la expresie prin legislația lui Heracliu în chestiuni bisericești, iar pe de altă parte aceste relații marchează și o criză prin cele dintîi acte de secularizare la care recurge Heracliu pentru rațiuni de stat.

Curînd după epoca lui Heracliu, împăratul Constantin IV Pogonat (668—685) întrunește al șaselea Sinod ecumenic la anul 680, în aceleași condiții în care le-au întrunit împărații romani și bizantini și pe celelalte cinci sinoade ecumenice de pînă atunci. Adică, l-a convocat, a dirijat lucrările lui, i-a aprobat hotărîrile dogmatice și le-a publicat sau le-a promulgat, investindu-le cu puterea legilor de stat. Este de remarcat însă că hotărîrile, fie canonice, fie dogmatice, ale sinoadelor ecumenice, prevalau față de legile de stat, în baza cunoscutei legi a împăratului Marcian de la anul 451.

În continuarea Sinodului de la 680 se întrunește de către împăratul Justinian II (685—695; 705—711) *la Constantinopol*, în sala boltită a palatului imperial «al doilea sinod Trulan» sau sinodul «quinisext», în anii 691—691, de fapt a doua sesiune a sinodului VI ecumenic, în aceleași condiții în care au fost întrunite și sinoadele ecumenice anterioare.

La puțină vreme, relațiile foarte strînse dintre Biserică și Stat intră într-o criză gravă prin izbucnirea iconoclasmului, pe care l-a stîrnit împăratul Leon III Isaurul, printr-un decret de confiscare a icoanelor, emis la anul 725. Deși inițial, măsura însemna doar un act de secularizare, pentru că icoanele reprezentau valori imense de care Statul avea nevoie pentru a putea face față cheltuielilor impuse de războaiele ce le purta împotriva arabilor și a bulgarilor, totuși el s-a transformat într-o încercare susținută de a desființa cultul icoanelor.

Criza pe care a provocat-o iconoclasmul în relațiile dintre Biserică și Stat a durat de fapt peste 150 de ani și a avut aspecte nu numai de ostilitate, sau de prigonire a Bisericii din partea Statului, ci și unele faze de separație între Biserică și Stat. Secularizările s-au ținut lanț și s-a încercat chiar întrunirea unui sinod ecumenic la anul 754, în Constantinopol, care să abolească cultul icoanelor. El a fost convocat și patronat de împăratul Constantin al V-lea Copronim.

După ce la anul 754 s-a încercat printr-un sinod, convocat ca ecumenic, abolirea cultului icoanelor, cu peste 30 de ani mai tîrziu s-a întrunit de către împărăteasa Irina, al VII-lea sinod ecumenic, la 786, cunoscut sub numele de al doilea Sinod ecumenic de la Niceea, care a restabilit formal cultul icoanelor. Și acest sinod a fost întrunit și ținut prin intervenția puterii de stat, în același chip și în ceeași măsură, în care aceasta s-a produs pentru întrunirea celorlalte sinoade.

Iconoclasmul însă nu a cedat și a continuat să învenineze raporturile dintre Biserică și Stat, stîrnind ca de altfel de la început, și adversitatea Bisericii din apus, deși aceasta nu se mai găsea pe teritoriul imperiului bizantin și nu mai putea fi atinsă de măsurile luate de împărații bizantini.

Deși cultul icoanelor a fost restabilit în mod festiv de către împărăteasa Irina (780—802) la 13 oct. 787, dar abia împărăteasa Teodora (842—856?) la anul 843 a reușit să convoace un sinod la Constantinopol care a declarat valabil cultul icoanelor. Au mai urmat încă o serie de tulburări ce nu s-au încheiat decît în vremea patriarhului Fotie (835—867; 877—886), în vremea păstoririi căruia, cu toată tensiunea existentă încă între Biserică și Stat, dintr-o serie de cauze obiective, s-au întrunit trei sinoade convocate ca ecumenice de către împăratul respectiv, la anul 861, 869—870 și 879—880, sinoade care au pus capăt crizei declanșate în relațiile dintre Biserică și Stat de către iconoclaști. Aceste sinoade n-au rămas în rîndul celor ecumenice, dar ele sînt importante prin faptul că la convocarea și la patronarea lucrărilor lor, ca și la promulgarea hotărîrilor adoptate de ele s-a procedat după rînduielile observate cu prilejul altor sinoade ecumenice. Aceasta însemna că împăratul bizantin continua să fie căpetenia civilă a Bisericii, adică același pontifex maximus al ei.

2. Evoluția relațiilor dintre Biserică și Stat în epoca bizantină.

Deosebit de importantă pentru relațiile dintre Biserică și Stat și de fapt caracteristică pentru modul în care a evoluat, pînă în epoca lui Fotie, relațiile dintre Biserică și Stat, este colecția de legi bizantine cunoscută sub numele de Epanagoga, publicată de către Vasile I Macedoneanul (867—886) între anii 884—886. Aceasta are caracterul unei adevărate constituții și, raportînd-o la alte colecții mai vechi și mai noi de legiuiri de stat poate fi considerată drept cea mai veche și cea mai bine închegată constituție în sens propriu.

În textul acestei colecții se consacră dreptul împăratului de pontifex maximus al Bisericii și dreptul patriarhului ecumenic de căpetenie religioasă a imperiului. În felul acesta se aduce la expresie sistemul conducerii bicefale a imperiului și a Bisericii, avînd fiecare din acestea două căpetenii : una laică și una bisericească.

Acest sistem marchează o etapă nouă, inaugurată de fapt chiar din epoca lui Justinian, dar neadusă la expresie legală într-o formă atît de clară și de precisă decît prin Epanagoga.

Noua etapă înseamnează încheierea unui proces început cu ocazia Sinodului I ecumenic, cînd Constantin cel Mare s-a declarat «episcop al treburilor celor din afară ale Bisericii». Dar ce distanță a parcurs și prin ce etape a trecut, demnitatea împărătească, ca să ajungă de la poziția de «episcop al treburilor celor din afară ale Bisericii», la poziția de căpetenia laică sau politică a Bisericii.

(Alaric regele vizigoților) și-și iau apoi drumul spre Galia, Spania și Africa de Nord (Africa romană) cotropindu-le pe toate acestea așa încît întreaga Biserică din Apusul Europei de atunci, cu excepția centrului Italiei în frunte cu Roma, ajunge sub stăpînirea barbară.

In noua situație Biserica din apus încetează de a fi cultul oficial al Statului. Mai mult în Galia și în Spania prevalează erezia ariană iar în Africa de Nord vandalii încep o acțiune care urmărea desființarea Bisericii.

In răsărit Biserica continuă să-și mențină și să-și întărească poziția tocmai pentru că devenea un aliat din ce în ce mai mare al puterii imperiale, angajată în lupta cu primejdia popoarelor barbare în continuă migrațiune. De aceea Statul a luat mai multe măsuri, prin legi proprii, pentru organizarea și apărarea Bisericii, precum și reprimarea dușmanilor ei mai ales a ereticilor și a păgînilor.

Cu deosebire împăratul Teodosie II cel Mic (408—449) emite astfel de legi, iar pentru impunerea in întreaga cultură romană a doctrinei creștine el creează în anul 425 prima universitate creștină la Constantinopol. Cu șase ani mai tîrziu, pentru apărarea Bisericii împotriva ereziei nestoriene, el convoacă Sinodul al III-lea ecumenic (431) la Efes și promulgă hotărîrile dogmatice și canonice ale acestui sinod, investindu-le cu puterea legilor de stat (la 418 elaborează Codex Theodosianus).

Deopotrivă în interesul imperiului și în interesul Bisericii el mai convoacă la anul 449 un al doilea sinod la Efes, conceput ca sinod ecumenic, dar rămas sub numele de sinod tîlhăresc, din pricina comportării nedemne a unor participanți la sinod.

In toiul prăbușirii imperiului roman de apus, din nevoia de a mobiliza toate forțele împotriva dușmanului lui din afară, Statul este determinat să încerce a strînge tot mai mult raporturile sale cu Biserica, datorită posibilităților pe care le avea aceasta de a mobiliza masele de locuitori ai imperiului, care deveniră aproape integral creștine.

O fază nouă în relațiile dintre Biserică și Stat, în toiul acelorași primejdii, o înscrie anul 451 cînd s-a întrunit al IV-lea Sinod ecumenic la Calcedon din porunca împăratului Marcian. Ceea ce este caracteristic pentru acest sinod, care inaugurează o nouă fază, este că deodată cu promulgarea hotărîrilor dogmatice și canonice, în forma și cu puterea legilor de stat, împăratul Marcian face un pas înainte și declară că legile Bisericii au putere mai mare decît legile de stat, adică prevalează față de acestea acolo unde s-ar întîmpla să se refere la chestiuni comune. Subliniind acest moment hotărîrile Sinodului IV ecumenic reglementează și ele, într-o formă nouă, raporturile dintre Biserică și Stat încadrînd în chip formal unitățile teritoriale ale Bisericii în acelea ale Statului și însușindu-și numeroase legi de stat cărora le-a dat un veșmînt bisericesc. În noua sa situație, Biserica continuă pe drumul fuziunii cu Statul, proces care este favorizat de ultima nenorocire a veacului V pe care a reprezentat-o pentru imperiul roman și pentru Biserică prăbușirea completă a întregului imperiu roman de apus la anul 476, cînd ultimul împărat al părții apusene a imperiului, Romulus Augustus, a fost depus de Odoacru regele herulilor, o seminție a ostrogoților care pun stăpînire pe întreaga Italie și de aci înainte partea apuseană a imperiului stă aproape 100 de ani, în întregime, sub stăpînire barbară.

Vremea aceasta coincide cu faza de trecere de la epoca orînduirii sclavagiste spre orînduirea feudală, a cărei instaurare se accelerează prin eliberarea tot mai masivă a sclavilor și prin transformarea lor în șerbi sau iobagi, proces sprijinit și favorizat de Biserică ca avînd și interesul de a dobîndi pe calea acestui proces numărul necesar de brațe de muncă pentru pămînturile pe care le dobîndise și a căror întindere sporea transformîndu-le în latifundii.

B. BISERICA ÎN CADRUL STATULUI ROMANO-BIZANTIN

1. Consolidarea organizatorică a Bisericii în Răsărit, începînd din sec. VI

Epoca lui Justinian I (527—565) reprezintă o fază nouă și cea mai caracteristică a relațiilor dintre Biserică și Stat în această orînduire.

Împăratul devine căpetenia civilă a Bisericii. Toți episcopii devin demnitari de stat, în sensul că primesc o poziție de reprezentanți direcți ai împăratului, nesupuși celorlalți demnitari de stat. Se știe că ei fuseseră, pînă aci, de la Constantin cel Mare încoace, doar judecători publici ale căror atribuții sau a căror competență suferise multe modificări, crescuse sau fusese restrînsă. De acum înainte autoritatea lor crește, atribuțiile lor sociale și politice se sporesc devenind răspunzători direcți înaintea împăratului în noua lor calitate de demnitari ai Statului. Împăratul se ocupă tot mai intens de treburile bisericești, emițînd legi privitoare la organizarea Bisericii.

Justinian însuși convoacă sinodul V ecumenic, iar paralel ia nenumărate măsuri pentru o cît mai bună organizare a Bisericii. Astfel el consacră sistemul pentarhiei, sprijină măsurile de selecționare a episcopilor, interzicînd alegerea lor dintre persoanele fără de cultura corespunzătoare, aceasta spre a putea face față și sarcinilor noi pe care le primiseră ca demnitari ai Statului; el se ocupă cu de-amănuntul de organizarea mînăstirilor, de organizarea așezămintelor de asistență socială a Bisericii și de o mulțime de alte treburi bisericești, așa încît legislația sa în materie bisericească reprezintă ca volum mai mult decît legislația tuturor sinoadelor ecumenice și locale laolaltă.

Expresie a noilor raporturi dintre Biserică și Stat, adică cea mai grăitoare expresie a acestor raporturi, devin colecțiile speciale de legi bisericești emise de autoritatea de stat și cu deosebire nomocanoanele, colecții mixte de canoane și de legi de stat privitoare la treburi bisericești. Ele desigur apar mai devreme, dar ni s-au păstrat numai din epoca lui Justinian.

Reînnoind prin legi de stat, fie prin texte tipice de lege, fie prin prefețele sau introducerile la colecțiile sale de legi (Codex și Novele) unele mărturisiri de credință creștină și adăugind altele prin care reproduce cuprinsul simbolului niceo-constantinopolitan și declară hotărîrile dogmatice ale primelor patru sinoade ecumenice ca avînd valoa-

tive legate de acesta, Constantin cel Mare a adoptat o atitudine de înţelegere, menajînd sensibilitatea religioasă şi orgoliul păgîn, chiar prin faptul că a menţinut demnitatea de pontifex maximus pînă la moartea sa şi prin aceea că nici nu s-a botezat decît tocmai la sfîrşitul vieţii.

În fapt, el nici nu a luat vreo măsură de prigonire a păgînilor, a ţinut doar să creeze Bisericii toate condiţiile ca aceasta să apară în arena vieţii religioase cel puţin pe un plan egal dacă nu avantajat faţă de religia păgînă, pentru ca în aceste condiţii să se poată hotărî soarta fiecăruia prin luptă deschisă. El a patronat toată vremea şi cultul păgîn, exercitînd efectiv şi funcţia de şef al acestui cult, de pontifex maximus, dar însuşindu-şi totodată şi calitatea de mare pontifice creştin.

Prin toate privilegiile acordate Bisericii şi slujitorilor ei, Constantin nu a depăşit în întregime privilegiile pe care le avea cultul oficial roman, şi slujitorii acestuia, iar în bună parte chiar şi alte culte păgîne şi slujitorii lor. Împotriva nici unuia din cultele păgîne nu a luat măsuri, ci doar împotriva unor eretici creştini (arienii), avînd interesul să apere şi să consolideze Biserica.

Această politică religioasă a lui Constantin cel Mare l-a făcut să poată ţine în mîinile sale frînele forţelor spirituale ale imperiului şi să uzeze de ele în interesul politic pe care l-a urmărit: consolidarea şi prin religie a unităţii imperiului, ţel pentru înfăptuirea căruia el a pus baza şi a trasat drumul, rămînînd urmaşilor săi misiunea de a-l desăvîrşi.

Cinstit deopotrivă şi admirat pentru înţelepciunea sa şi de păgîni şi de creştini, el a fost proclamat sfînt îndată după moarte şi de către creştini şi de către păgîni. Creştinii au mai aşezat în rîndul sfinţilor şi pe mama sa Elena, iar păgînii l-au declarat divin (divinus), aşa cum era obiceiul să declare pe acei împăraţi şi pontifici supremi în acelaşi timp, care făcuseră servicii reale imperiului şi religiei romane.

Apotecarea lui din partea păgînilor, a fost dublată de apotecarea lui creştină, act prin care, de la Constantin cel Mare, o serie de împăraţi au fost smulşi din mîinile păgînilor, şi prin care creştinismul a oferit orgoliului imperial al urmaşilor lui Constantin o perspectivă care de acum încolo devenea de preferat faţă de cea a apoteozării păgîne, şi care a făcut şi ea, ca de atunci să atîrne mai greu cumpăna în favoarea creştinilor.

Biserica a avut tot interesul să intre în alianţă cu împăratul după ce suferise rigorile prigonirilor imperiale, după ce căutase în zadar să-i înduplece pe împăraţii anteriori şi să le cîştige bunăvoinţa. Era o ocazie unică şi neaşteptată, poate nici visată de cei mai mulţi. Creştinii şi Biserica aveau tot interesul ca tronul imperial odată cîştigat pentru cauza lor să fie păstrat şi făcut cît mai folositor pentru dezvoltarea Bisericii. Deşi în sufletul lor alături de dragostea creştină se acumulaseră şi multe resentimente împotriva prigonitorilor de pînă atunci, totuşi în prima fază n-au trecut la răfuieli cu păgînii, ci doar la răfuieli interne, pentru că în starea de ilegalitate în care se dezvoltase viaţa Bisericii şi chiar doctrina, se produseseră o mulţime de spărturi atît în unitatea ei doctrinară cît şi în cea organizatorică.

Pentru a-şi putea limpezi problemele interne ale Bisericii, creştinii au căutat şi au găsit în împărat un aliat de a cărui putere s-au servit împotriva ereticilor. Sprijinind Biserica majoritară faţă de ereticii ei, Constantin cel Mare şi-a asigurat colaborarea şi simpatia celor care ţineau la credinţa şi tradiţiile ortodoxe, ceea ce nu era fără de importanţă pentru poziţia ei, aceasta pentru că după Sinodul I ecumenic, mai mult decît înainte, majoritatea creştinilor şi a clericilor s-au pus total în slujba împăratului.

Recunoscută ca un cult liber, Biserica şi-a dobîndit prin această recunoaştere, calitatea de instituţie publică, şi de pe această poziţie a putut să-şi sporească mijloacele economice, şi să aspire, ba chiar să devină o putere politică sub Constantin cel Mare, care o sprijinea ca ea să devină în Stat cult dominant, spre sfîrşitul vieţii sale.

De pe aceste baze, create prin politica lui Constantin cel Mare, Biserica a colaborat cît se poate de strîns cu Statul şi a mers mai tîrziu în condiţiile acestei colaborări pînă la identificarea cu el.

Dacă Constantin cel Mare, în condiţiile obiective ale imperiului din vremea sa, nu a făcut decît să salte puţin, în mod practic Biserica pe o poziţie dominantă numai de fapt, iar nu şi legal, faţă de celelalte culte, apoi urmaşii săi şi-au dat toată silinţa ca acest caracter dominant al Bisericii să-l accentueze pînă la transformarea ei în Biserică de stat.

În sensul acesta au lucrat toţi împăraţii începînd cu cei trei fii ai săi: Constantin II (337—340), Constant (337—350) şi Constanţiu (337—361), cu excepţia lui Iulian Apostatul (361—363) care a încercat să restaureze păgînismul în drepturile şi în poziţia lui anterioară domniei lui Constantin. De aci înainte Biserica devine un cult al Statului, dar nu singurul cult al Statului ci numai unul dintre celelalte culte. Cum însă prin numărul credincioşilor ea se situa în fruntea celorlalte, Biserica ajunge cultul dominant al Statului. Încărcată de privilegii, dar şi bîntuită de tot felul de convulsiuni interne provocate de erezii, de schisme şi de ambiţii deşarte, chiar şi de rivalităţi între diverşi împăraţi, sau dintre alţi demnitari de stat, Biserica înaintează spre dobîndirea poziţiei de singurul cult oficial al Statului şi sfîrşeşte, ca la anul 380 să şi devină singurul cult oficial al Statului. Cel care-i consacră creştinismului poziţia de religie de stat, şi anume de singura religie a Statului roman, este împăratul Teodosie I cel Mare (379—395). Acesta făcînd pregătiri în vederea întrunirii celui de al doilea Sinod ecumenic la Constantinopol a găsit potrivit să emită la 380 decretul prin care proclamă creştinismul religia de stat.

Devenită cult oficial al Statului, ale cărei legi şi hotărîri dogmatice sînt promulgate după al doilea Sinod ecumenic şi ca legi de stat şi ca avînd puterea acestora, ea devine principala aliată a imperiului şi în acelaşi timp principala răspunzătoare de soarta imperiului cu care colaborează cît se poate de strîns, sprijinind şi favorizînd toate măsurile interne de consolidare a puterii Statului ca şi măsurile de apărare a acestuia împotriva primejdiilor din afară care se înteţesc tot mai mult din a doua jumătate a veacului IV, stîrnindu-se în avalanşă migraţiunea popoarelor barbare, care, după ce pătrund întîi adînc în peninsula Balcanică 377—378, trec în Italia, devastează chiar Roma la anul 410

gia pe care şi-o vor alege. În vederea căreia divinitatea care rezidă în cer, va binevoi să ne fie şi nouă favorabilă şi celor care trăiesc sub imperiul nostru. Prin acest înţelept şi sănătos sfat, noi facem deci să se cunoască voinţa noastră, în sensul nu numai ca libertatea de a urma sau de a îmbrăţişa religia creştină să nu fie refuzate nimănui, dar că este îngăduit fiecăruia de aş încredinţa sufletul său religiei care îi convine... Această concesie pe care le-o facem, lor creştinilor, în mod absolut şi sigur, înţelepciunea voastră va înţelege, că noi acordăm deopotrivă tuturor celor care vor să urmeze cultul lor, sau riturile lor particulare. Pentru că este în folosul liniştei timpului nostru, ca fiecare în chestiunile divine să poată urma modul care-i convine....»

În edictul lor, Constantin şi Liciniu, spun că, dezbătînd la Milan, toate cele de interes pentru securitatea publică *(que ad commodam et securitatem publicam pertinerent)*, au socotit între cele dintîi lucruri necesare să dea creştinilor şi tuturora, putinţa de a urma în mod liber religia pe care ar voi-o fiecare *(ut daremus omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset)*.

Apoi, ridicînd complet toate opreliştile care mai înainte s-au înscris în legătură cu numele creştinilor *(ut amotis omnibus omnio condicionibus queprius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine...)*, acum să fie liberi şi fiecare dintre cei care vor să practice religia creştină, să urmeze religia lor fără nici o tulburare (inquietudo) sau şicană.

«Noi dăm creştinilor facultatea liberă de a practica religia lor, şi chiar altor religii le concedem, pentru liniştea vremii noastre, putinţa ca în mod similar, deschis şi liber, să fie practicate, aşa încît fiecare în practicarea religiei să aibă facultatea liberă, nestînjenindu-se cinstirea nici unei religii» *(...nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem is dem Christianis de disse... etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertum et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem...)*. (Vezi: Eusebiu, Ist. eccl., X, 5, 1-17; Lactanţiu, De mortibus persecutorum, 48, 2-12).

Din cuprinsul acestui edict, se vede că el s-a dat în interesul Statului iar nu în interesul vreunei religii. Prin el se dă creştinilor şi tuturor celorlalţi credincioşi, libertatea religioasă deplină tuturor. Se ridică orice măsuri restrictive contra creştinilor, pentru ca aceştia să se poată bucura de libertate absolută şi pe faţă (absolutam et apertam) ceea ce înseamnă că pînă aci într-adevăr creştinii se găsiseră în ilegalitate, stare în care nu puteau duce o viaţă religioasă pe faţă (apertam), ci în ascuns (occultam).

Prin urmare edictul de la Milan, înseamnează scoaterea creştinilor din ilegalitate. Dispoziţia arată totodată că nici unei religii nu i se refuză cinstirea cuvenită. Se acordă aceleaşi garanţii legale tuturor religiilor, recunoscîndu-se prin aceasta comunităţilor religioase — deci şi celor creştine — calitatea de corporaţii de drept public, calitate pe care o avea pînă aci numai cultul roman. Religia romano-păgînă încetează prin aceasta de a mai fi religie de stat în sensul în care ea fusese pînă aci. Statul devine neutru faţă de cultele religioase.

Prin toate acestea se inaugurează o nouă politică religioasă în lume, întemeiată pe libertatea religioasă, fără nici o discriminare, pe egalitatea cultelor în faţa Statului, care în materie de credinţă religioasă se declară neutru, abolind privilegiile de stat de pînă aci. Privită în perspectiva timpurilor, această politică religioasă, inaugurată prin Edictul de la Milan, a rămas şi a servit ca model acelor state care într-adevăr au înţeles în mod real atît rostul lor cît şi rostul credinţelor religioase.

De la Edictul de la Milan din anul 313 înainte, se trece la o nouă etapă a raporturilor dintre Biserică şi Stat, de afirmare a poziţiei şi influenţei din ce în ce mai puternice a Bisericii în Stat. Constantin cel Mare a luat o serie de măsuri prin care a dat posibilitate Bisericii să-şi întărească baza ei materială, să-şi fixeze învăţătura sa religioasă şi să se reorganizeze din punct de vedere administrativ.

Cunoscut fiind faptul că împăratul Constantin cel Mare nu a devenit creştin decît pe patul de moarte, s-a pus mereu întrebarea de ce oare a sprijinit totuşi Biserica în aşa mare măsură? Motivele care l-au determinat pe împărat să adopte această atitudine nouă faţă de creştinism par a fi tendinţa spre unificare şi refacerea întregii organizaţii de stat a imperiului, începută încă în vremea lui Diocleţian, căutînd să toarne într-o administraţie unificată, un conţinut corespunzător pentru a-i consolida unitatea. În scopul consolidării acestei unificări Constantin a socotit că poate întrebuinţa creştinismul, pentru că l-a considerat destul de puternic şi destul de apt, — prin elementul nou pe care-l aducea şi în ceea ce priveşte credinţa religioasă şi în ceea ce priveşte raporturile dintre diversele popoare — ca să servească în chip optim opera de unificare a imperiului pe care o urmărea el.

Într-adevăr, religia creştină era o religie monoteistă, avînd prin aceasta avantaje multiple; ea nu era apoi o religie naţională ca religiile politeiste, în care fiecare popor îşi avea zeul lui pe care-l cultiva, ci din contră, căuta să atenueze deosebirile etnice cu scopul de a strînge pe toţi credincioşii într-o organizaţie monoteistă unitară. La vremea aceea nimic nu-i putea servi mai bine lui Constantin cel Mare pentru înfăptuirea ţelului său de unificare a imperiului, decît o astfel de religie, legată de adorarea unui singur zeu, un Dumnezeu comun, al tuturor celor din imperiu.

Religia creştină, întrunind toate condiţiile pentru a servi acest scop, putea să servească în acelaşi timp şi altor ţeluri ale politicii imperiului, dar desigur numai în cazul cînd ea ar fi fost sprijinită în mod corespunzător, ceea ce Constantin a şi făcut cu toată hotărîrea, depăşind prin primele sale acte de sprijinire şi ridicare a Bisericii, principiul egalităţii cultelor enunţat prin Edictul de la Milan, care a rămas valabil numai teoretic, căci practic Constantin a transformat Biserica creştină în Biserică dominantă, nu numai faţă de celelalte religii, ci, destul de vizibil, chiar şi faţă de cultul oficial roman, în fruntea căruia Constantin cel Mare a continuat totuşi să troneze ca pontifex maximus pînă la moartea sa.

Faţă de rezistenţa ce-i opuneau reformelor sale în acest domeniu vechile culte, mai ales cultul roman şi cercurile politice şi administra-

Nici în rîndurile oastei, cu toate regulile aspre de viaţă ale acesteia, mesajul creştin n-a rămas fără un puternic ecou.

În faţa curentului de aderare la creştinism care creştea continuu şi ameninţa cu răsturnarea rînduielilor religioase şi mai ales cu răsturnarea rînduielilor sociale ale imperiului, prejudiciind în mod grav autoritatea de stat, în interior, dar şi în exterior, aceasta a trecut la măsuri de represiune împotriva creştinilor începînd cu împăratul Claudiu care le-a declanşat într-o formă destul de blîndă faţă de succesorii săi, la anul 55-56, poruncind ca toţi evreii să fie expulzaţi din Roma pentru gîlcevile pe care le făceau, ameninţînd liniştea şi ordinea publică. Măsura i-a privit deopotrivă şi pe creştinii dintre evrei şi ea s-a extins şi la alte centre importante din imperiu.

La mai puţin de 10 ani după ce a izbucnit revolta evreilor din Palestina, pregătită chiar din epoca cînd luase Claudiu măsuri împotriva lor, măsuri executate şi atunci prin agitaţiile socotite primejdioase ale evreilor, împăratul Nero declanşează apoi cea dintîi persecuţie sîngeroasă împotriva creştinilor.

De aci înainte persecuţiile se ţin lanţ şi istoria înregistrează încă vreo nouă alte persecuţii de mare amploare pînă la anul 313. De fapt ele au fost mai numeroase dar măsurile luate la declanşarea lor nu s-au aplicat pretutindeni la fel, depinzînd de guvernatorii provinciilor şi de conducătorii cetăţilor.

Dărîmarea Ierusalimului la anul 77 d.Hr. a constituit un prilej şi un motiv grav de urmărire şi de oprimare a creştinilor, socotiţi ca fiind o simplă sectă iudaică.

Orice calamitate o avea imperiul, orice duşman îl ataca din afară, vina pentru aceste nenorociri era aruncată asupra creştinilor.

Cu toate supliciile la care erau supuşi şi cu toate că încă de la Nero comunităţile creştine au fost declarate «collegia illicita», creştinii au continuat să lucreze şi să cîştige teren ajungînd tot mai numeroşi în toate straturile sociale. O împrejurare neprevăzută le-a favorizat întărirea poziţiei numerice şi de altă natură în imperiu şi anume: faptul că la anul 220-222 împăratul Caracala a acordat cetăţenia, adică dreptul nevisat pînă aci de masa cea mare a locuitorilor imperiului, tuturor liberţilor, adică foştilor sclavi eliberaţi şi peregrinilor, precum şi altor categorii de oameni liberi, adică tuturor locuitorilor imperiului roman, cu excepţia sclavilor. Cum majoritatea acestora deveniseră creştini, se înţelege că poziţia şi influenţa creştinilor a cîştigat enorm prin măsura luată de Caracala.

Un mare val şi destul de crîncen s-a abătut asupra creştinilor, prin persecuţiile care au urmat după retragerea romanilor din Dacia, retragere care a avut loc la anul 275 sub presiunea dacilor liberi şi a goţilor. Culmea măsurilor represive s-a atins la 10 ani după acest eveniment sub împăratul Diocleţian (286—305) care de îndată ce a ajuns pe tronul imperiului a încercat să ia o hotărîre definitivă în lupta cu Biserica.

Sub urmaşii săi toleranţa a alternat cu persecuţia pînă la anul 313 cînd Constantin cel Mare a tras consecinţele luptei zadarnice de pînă aci dusă împotriva Bisericii timp de 250 de ani, şi a publicat edictul de la Milan prin care a acordat, atît creştinilor libertate de manifestare legală, cît şi tuturor credincioşilor celorlalte religii.

Rezultatul celor aproape trei sute de ani de prigonire a Bisericii şi a credincioşilor nu a fost acela pe care l-a aşteptat imperiul, ci tocmai unul contrar. Creştinismul în loc să piară, a cîştigat din ce în ce mai mult teren, încît în veacul al treilea şi mai ales în a doua jumătate a lui, numărul credincioşilor aparţinători noii religii, devenise atît de mare, încît, fără să acţioneze direct asupra treburilor publice şi împotriva ordinii de stat, făcuseră imperiul în multe privinţe, dependent, în mod practic sau real de voinţa sau atitudinea lor. Puterea aceasta pe care şi-o dobîndise creştinismul trăind şi lucrînd un timp atît de îndelungat în ilegalitate, a apărut spre sfîrşitul veacului al treilea, ca o putere de nebiruit, şi astfel a izbutit să schimbe atitudinea Statului faţă de ea.

Cel dintîi împărat care şi-a dat seama că nu mai era de luptat împotriva creştinilor, a fost ultimul lor prigonitor însemnat, Diocleţian. Dintre urmaşii acestui împărat, Galeriu a ridicat pentru prima dată în mod oficial, printr-un decret imperial din 311, toate măsurile de prigonire luate de antecesorii săi. În mod special prin acest edict au fost abrogate şi legile de prigonire a creştinilor, emise între ani 303—305, de către împăratul Diocleţian.

Prin edictul lui Galeriu, se declara: «Creştinii pot să existe din nou; ei vor putea să-şi ţină de acum înainte — în mod liber — adunările lor (conventicula); să-şi zidească biserici, însă cu condiţia să nu tulbure ordinea şi să nu facă nimic contra legilor Statului». În schimbul acestei graţii, ei sînt însă datori să roage pe Dumnezeul lor pentru sănătatea împăratului, pentru prosperitatea Statului, ca şi pentru a lor proprie *(Pro salute nostra et rei publicae ac sua)*. Creştinii vor putea să ocupe funcţii şi să trăiască în siguranţă în căminele lor; să nu fie tulburaţi în treburile lor religioase.

Acest edict de mare însemnătate pentru politica imperiului şi pentru dezvoltarea Bisericii, a redat creştinilor, pe lîngă toleranţă, şi primul lor drept recunoscut de Statul roman, dreptul de a exista *(ut denuo sint christiani et conventicula sua componant)*. Cum însă o mare parte a opiniei publice şi cercurile înalte din conducerea imperiului erau antrenate şi crescute în tradiţia persecutării creştinilor, efectul acestui edict a fost minim şi a stîrnit o puternică opoziţie din partea aparatului de stat, aşa încît el nici nu a putut să fie aplicat pretutindeni.

De altfel nici creştinilor aproape că nu le venea să creadă, că a sosit momentul unei eliberări de sub opresiunea în care trăiseră pînă atunci. La această eliberare s-a ajuns de fapt abia prin edictul de la Milan, dat în anul 313 de către împăraţii Constantin cel Mare şi Liciniu. Iată textul acestui edict în traducere liberă:

«Noi, Constantin şi Licinius auguşti, sosiţi la Milan sub auspicii fericite şi căutînd cu bunăvoinţă tot ce interesează bunul mers şi securitatea publică, între multe lucruri pe care le-am socotit utile şi propriuzis înaintea tuturor lucrurilor, am socotit că trebuie fixate regulile în care să fie cuprinse cultul şi respectul divinităţii. Să se ştie că noi acordăm creştinilor şi tuturor celorlalţi, întreaga libertate de a urma reli-

adică în canoane (82 ap.; 4, IV ec.; 85, VI ec.; 3 Gangra; 64 Cartagina; 82 Cartagina; 40, 42, 49, 53 Vasile cel Mare).

b) Al doilea factor laic care a influențat negativ relațiile dintre Biserică și Stat, care nu este însă de gravitatea celui dintîi, deși a stîrnit adesea nu numai suspiciuni, ci și adversități față de creștini, este legat de faptul că, în permanență creștinismul era considerat «sectă iudaică», drept o forță religioasă care cuprinsese masele nemulțumite din întreg imperiul ca aliat prezumtiv și chiar ca aliat direct și activ ai dușmanilor din afară ai Statului roman.

Atîrnînd greu în cumpănă atît factorii pozitivi cît și factorii negativi ai raporturilor dintre Biserică și Stat, toți aceștia au intrat activ în determinarea raporturilor posibile de stabilit între Biserică și Stat în primele trei veacuri.

Aceste raporturi constau, din partea creștinilor, în loialitate și supunere, îndeplinindu-și toți, ca și Biserica, în calitate de comunitate religioasă creștină, îndatoririle față de Stat, iar din partea Statului în măsuri represive sau de prigonire care au alternat la răstimpuri foarte mari și cu unele măsuri de toleranță. Situația legală și de fapt a Bisericii a rămas însă aceea de «asociație interzisă». Ca atare ea a fost nevoită să ducă o viață extrem de grea în umbra puterii de stat și în umbra legilor, pînă la anul 313 cînd a dobîndit libertatea de manifestare prin edictul de la Milan, emis de împăratul Constantin cel Mare.

Biserica și Statul intrînd inevitabil în raporturi care la început au avut caracterul unor simple contacte, iar mai tîrziu s-au amplificat sporindu-se suprafața contactelor atît prin ciocniri cît și prin colaborări, au înscris de-a lungul istoriei numeroase etape și faze caracteristice pentru raporturile lor.

Aceste etape și faze au fost determinate în esența lor de factorii pozitivi și negativi cu care a intrat și Statul și Biserica în raporturi reciproce.

Numai ținîndu-se seama de acești factori se poate înțelege bine problema raporturilor dintre Biserică și Stat și se poate fixa o imagine veridică a acestora în decursul istoriei.

Ținînd seama de cele arătate, în cazul analizării factorilor care determină în mod esențial raporturile dintre Biserică și Stat, și avînd în vedere că pentru schițarea unei imagini adevărate a acestor raporturi este absolut necesară și perspectiva istorică, apare evident că în încercarea de a contura o privire istorică asupra relațiilor dintre Biserică și Stat trebuie să ținem seama, atît de factorii specifici prin care intră în raporturi cele două instituții, cît și de desfășurarea istorică a acestora.

Felul în care se prezintă în genere factorii care determină — în mod esențial — raporturile dintre Biserică și Stat, i-am privit într-o minimă perspectivă istorică, și prin acest minim fapt ei ne redau un cadru mare pentru înțelegerea raporturilor respective. Dar nu toți factorii amintiți determină — în aceeași măsură — caracterul sau natura și extensiunea raporturilor dintre Biserică și Stat.

Dintre toți aceștia trebuie să reținem că factorii care determină, în modul cel mai hotărîtor, tipul relațiilor dintre Stat și Biserică, numai doi și anume: un factor religios cu care intră Biserica activ în determinarea relațiilor sale cu Statul și un factor laic sau profan cu care intră Statul în mod activ în determinarea relațiilor sale cu Biserica. Acești doi factori pot să fie înfățișați dîndu-i-se — în expunere — prioritate unuia sau altuia, după cum problema de care ne ocupăm este abordată de pe poziție bisericească sau de pe poziție de stat. Oricum însă ar fi privite lucrurile, adevărul care trebuie lămurit este însă unul și același. De aceea, indiferent de poziția de pe care se încearcă lămurirea lui, adică dacă acest lucru se face de pe poziția Bisericii sau de pe aceea a Statului, trebuie să se aibă în vedere — în mod principal — acești doi factori.

Factorul religios și moral privit ca un conținut de idei ce determină concepția creștină despre viață și factorul laic sau profan numit orînduire socială care determină modul profan de a gîndi și de a acționa.

Ținînd seama de acești doi factori și de interinfluența sau interacțiunea în care ei s-au găsit — în mod inevitabil — de-a lungul istoriei, vom releva dezvoltarea istorică a relațiilor atît în conținutul lor cît și în formele caracteristice sau tipice devenite tipuri istorice ale relațiilor dintre Biserică și Stat.

După aceste chestiuni generale și de principiu, vom arăta în continuare în ce chip s-au prezentat relațiile dintre Biserică și Stat pe epoci, etape și faze, în cadrul principalelor orînduiri sociale, de-a lungul istoriei.

5. Premizele istorico-juridice ale relațiilor Bisericii cu Statul Roman

După cum se știe Biserica sub aspectul ei de societate religioasă a apărut în imperiul roman a cărui orînduire socială a fost orînduirea sclavagistă, care a durat pînă la sfîrșitul veacului V și cu prelungiri chiar și în veacurile următoare, înscriind diferite etape și faze.

În condițiile specifice ale acestei orînduiri mesajul creștin a găsit cel mai mare răsunet în masele oprimate de orînduirea respectivă și anume în mulțimea cea fără de număr a sclavilor rezultați din aservire internă pe cale de împilare și din grosul prizonierilor de război a căror soartă nu putea fi decît ori moartea, ori sclavia.

Sclavilor li s-au adăugat așa-zișii liberți adică foști sclavi liberați, apoi marele număr de străini sau de pelegrini care se găseau pe teritoriul Statului Roman și care păstrau o legătură permanentă între viața imperiului și viața popoarelor și statelor de la marginile acestuia, uneori de la mari depărtări, cum a fost cazul chiar în epoca apostolică cu India, Etiopia etc. La masa cea mare a locuitorilor din categoriile amintite s-a adăugat apoi masa femeilor din toate categoriile sociale, inclusiv din clasa patricienilor adică a nobilimii romane și a cetățenilor liberi din alte categorii. Faptul se explică prin starea complet inferioară sub raport juridic și social în care se găseau femeile în epoca veche (orînduirea sclavagistă). Condiția lor nu se deosebea prea mult de aceea a sclaviei și tocmai datorită condiției inferioare a femeilor, în rîndurile acestora mesajul creștin a prins pe întreaga scară a vieții sociale și de stat, pătrunzînd — prin ele — pînă și la curtea imperială.

Cuprinşi de fervoarea religioasă care i-a azvîrlit în dezechilibru psihic, o seamă de creştini manifestau atîta nerăbdare în aşteptarea Parusiei sau venirii a doua a Domnului, încît nesocoteau orice rînduieli ale vieţii religioase ca şi ale vieţii de stat, ba mergeau atît de departe încît negau rostul oricărei autorităţi şi a oricăror legi. O seamă de alţi creştini au declarat autoritatea de stat ca încarnare a lui Antihrist, şi în fine — alte categorii — au manifestat atitudini, fie de rigorism extrem, fie de libertinism, încercînd de pe aceste poziţii să se elibereze de orice autoritate, de orice stăpînire lumească.

Se înţelege că elemente ca acestea au determinat legitime măsuri de apărare împotriva lor din partea Statului, iar pe de altă parte şi din partea celor care au trebuit să ducă o luptă continuă pentru a-i dovedi, Statului că nu se identifică cu asemenea elemente, curente sau orientări şi că nu le favorizează, ci, din contră le condamnă. Nu arareori însă Biserica n-a izbutit acest lucru şi a avut de suferit, fiind tratată cu măsurile destinate unor asemenea rătăciţi.

Grupurile de creştini care împărtăşeau asemenea păreri şi încercau să le profeseze, au fost osîndite ca eretice, şi apariţia lor a fost considerată multă vreme ca fiind determinată nu numai de fervoarea religioasă excesivă, ci şi de deznădejdea în care căzuseră o seamă de creştini, din pricina chinurilor fizice şi morale la care erau supuşi prin persecuţiile organizate de stăpînirea romană.

Şi într-adevăr acestea sînt cauzele principale care au determinat ostilitatea din partea autorităţilor de stat, vreme în care Biserica a trebuit să-şi ducă existenţa în umbră sau chiar în întuneric.

4. Factorii negativi de natură laică sau profană

Cu efecte nu mai puţin dăunătoare raporturilor dintre Biserică şi Stat au intervenit şi alţi factori negativi de natură laică sau profană care au determinat la început suspiciune şi neîncredere, iar apoi grave măsuri represive împotriva Bisericii, în numele apărării Statului de primejdia subminării ordinii sale interne din partea creştinilor, ca şi de primejdiile din afară pe care aveau convingerea că le favorizează creştinii.

a) Cel dintîi factor negativ al raporturilor dintre Biserică şi Stat nu l-a determinat sau nu l-a oferit Statul, adică nu vine din partea Statului, ci din partea Bisericii. Acesta constă în primejduirea orînduirii sociale a Statului roman de atunci, adică primejduirea orînduirii sclavagiste, atît prin propovăduirea sau doctrina creştină, cît şi prin modul de organizare a primelor comunităţi creştine. Căci desigur nu putea fi privită, de către societatea romană şi de către autoritatea de stat, fără suspiciune şi fără îngrijorare legitimă, o învăţătură nouă care propovăduia de-a lungul şi de-a latul imperiului, egalitatea între bărbat şi femeie, între oamenii liberi şi între sclavi, egalitatea între stăpîni şi între robi, egalitatea între elini, iudei şi romani, ca şi egalitatea între toate popoarele. Astfel de lucruri sunau cel puţin straniu în urechile celor care se socoteau într-un fel al lor a fi un popor ales, al cărui destin era să stăpînească toate celelalte popoare şi să aşeze rînduielile sociale juridice şi de stat care conveneau mai bine intereselor şi aspiraţiilor sale de stăpînitor.

Poporul roman n-a putut reacţiona decît negativ la această propovăduire. Se înţelege însă că numai acea parte a poporului roman care constituia forţa conducătoare în Stat şi masa oamenilor liberi legaţi prin interese de viaţă, de orînduirea socială şi de stat a imperiului roman, ca şi de năzuinţele sau aspiraţiile acestuia de a fi şi de a se afirma continuu stăpîn nu numai în «Orbis Romanum» ci şi în «Orbis Terrarum». Cei ce nu cunoşteau şi nu voiau să admită vreo egalitate cu alte popoare şi nici măcar vreo pace cu alte popoare, chiar dacă simţeau puterea deosebită a acelora, decît cunoscuta «pax romana», adică pacea dictată de romani, iar nu o pace convenită bilateral, nu puteau aplauda pacea între toţi oamenii şi între toate popoarele de pe poziţii egale sau de frăţietate pe care o propovăduiau creştinii.

Şi mai gravă a trebuit să li se pară şi, li s-a părut de fapt, ameninţarea pe care o reprezenta creştinismul la adresa lumii romane prin modul practic de organizare a comunităţii creştine, care era diametral opus rînduielilor de bază a orînduirii sociale sclavagiste.

Ce putea fi mai primejdios pentru întreaga viaţă socială şi de stat a imperiului roman decît o asemenea schimbare care s-ar produce în structura sa economică şi socială? Nimic nu ameninţa mai grav Statul roman decît spectrul răsturnării ordinii sociale din cuprinsul său.

Identificînd această primejdie în noul mod de organizare socială pe care începuse a-l practica Biserica, autoritatea de stat şi-a mobilizat toate puterile pentru strivirea noii religii şi cu deosebire a noii orientări privitoare la raporturile sociale, naţionale şi economice dintre oameni. Ea a recurs mai întîi la nişte pretexte, declanşînd acţiuni represive împotriva Bisericii, la adăpostul acestora, apoi a trecut la declararea tuturor comunităţilor religioase creştine ca: asociaţii interzise sau nepermise «collegia illicita», comunitate primejdioasă pentru societatea şi Statul roman. Trecînd comunităţile creştine în categoria asociaţiilor interzise, Statul roman şi-a asigurat, de la Neron încoace, o bază legală pentru a lua oricînd măsuri represive împotriva creştinilor înscenîndu-le procese ca unor rebeli călcători ai legilor romane şi duşmani ai Statului roman. De nevoie, creştinii au recurs la constituirea lor în felurite asociaţii pe care le îngăduia legea romană ca asociaţii de ajutor reciproc, asociaţii de înmormîntare, asociaţii profesionale, etc.

Se poate aprecia cu uşurinţă proporţiile, adică adîncimea şi întinderea în spaţiu şi în timp, a conflictului pe care l-a generat acest factor social laic, cu totul nou, cu care venea Biserica, în raporturile dintre Biserică şi Stat.

De pe poziţia sa proprie şi apărîndu-şi baza orînduirii sale sociale şi de stat, autoritatea romană a cerut din partea creştinilor şi a conducerii Bisericii să manifeste loialitate faţă de orînduirea socială a Statului roman, obligînd-o, atît în epoca persecuţiilor, cît şi după ce Biserica a dobîndit libertatea de manifestare, să declare că respectă instituţia sclaviei şi să procedeze în consecinţă. De aceea Biserica, consecventă liniei sale de respectare a aşezămintelor sau orînduielilor de stat, şi-a concretizat această atitudine şi faţă de sclavie prin anumite declaraţii publice şi chiar prin hotărîri înscrise între rînduielile lor de organizare,

tit, cărora a înţeles de la început să le dea respectul cuvenit şi să adopte în acelaşi timp şi o atitudine pozitivă de preţuire faţă de ei, urmînd cuvintelor Mîntuitorului de a da Cezarului cele ce sînt ale Cezarului.

Adoptînd o atitudine pozitivă faţă de cei trei factori principali cu care se înfăţişa Statul şi care îi exprima în mod cît se poate de complet identitatea, Biserica şi-a asimilat factorii respectivi, urmînd în atitudinea sa atît linia principială sau teoretică sau doctrinară care izvora din cuvintele Mîntuitorului privitoare la împărăţia Lui şi la raporturile credincioşilor faţă de îndatoririle ce le reveneau către Stat (Cezar), cît şi linia practică a intereselor Bisericii de a-şi asigura liniştea necesară desfăşurării activităţii sale. Procedînd în acest fel Biserica nu a provocat autoritatea de stat, dar nici nu a căutat să se apropie de ea, cu atît mai mult nu a încercat să i se substituie sau să o concureze. Dacă totuşi s-a ajuns la conflict şi la un anumit antagonism manifestat mai mult prin acţiunile unilaterale ale Statului acestea se datoresc unor factori negativi care au apărut inevitabil în relaţiile dintre Biserică şi Stat.

*

Factorii negativi, ca şi cei pozitivi arătaţi mai sus, unii au fost de natură religioasă, iar alţii de natură laică sau profană.

3. Factorii negativi de natură religioasă

Factorii negativi de natură religioasă au fost următorii:

a) Cel dintîi factor religios care a influenţat negativ raporturile dintre Biserică şi Stat a fost amintit — în parte — ca al patrulea factor principal pe care l-a prezentat viaţa de stat în raport cu Biserica. Acesta era politeismul, în măsura în care Statul se identifica cu el. Şi de fapt, datorită simbiozei dintre politeism şi dintre autoritatea de stat romană, care a avut în vechiul cult păgîn şi în vechile religii păgîne un reazem permanent, Statul s-a simţit dator să ofere sprijinul său politeismului oficial, înţelegînd să-şi afirme propria sa autoritate pe sprijinirea acestei religii de stat. Ca urmare s-au luat din partea Statului o sumă de măsuri menite să-i oblige pe creştini să practice politeismul sau să manifeste faţă de acesta respectul cuvenit religiei de stat, mergînd pe linia aceasta pînă la calificarea refuzului creştinilor de a practica actele de cult păgîne, fie ca refuz de a se supune legilor de stat, fie de-a dreptul ca acte de jignire a împăratului şi de împotrivire acestuia, pentru că precum se ştie, cetăţenii romani erau datori să aducă jertfe însuşi împăratului care era aşezat în rîndul zeilor. Aceste jertfe sau şi numai participarea la ele şi consumarea alimentelor ce se jertfeau constituiau un semn de supunere şi de loialitate faţă de împărat, iar refuzul lor era calificat ca împotrivire faţă de împărat.

Cu toate acestea autoritatea bisericească şi-a păstrat constant atitudinea de supunere faţă de Stat dar de neacceptare a unor credinţe şi practici religioase contrare învăţăturii creştine, apărîndu-şi mereu libertatea de conştiinţă şi reclamînd-o în orice împrejurare potrivit cuvintelor Scripturii că în această chestiune se cade a asculta mai mult de Dumnezeu decît de oameni (Fapte 5, 29). Desigur însă că datorită unor asemenea poziţii de neconciliat, sprijinul dat de autoritatea de stat politeismului a constituit principalul factor religios negativ al relaţiilor dintre Biserică şi Stat.

b) Al doilea factor negativ al acestor relaţii l-a constituit însuşi interesul propriu al cultelor păgîne, care în faţa progreselor pe care le făcea creştinismul îşi vedeau ameninţate poziţiile proprii prin pierderea credincioşilor şi a posibilităţilor de tot felul pe care le ofereau aceştia pentru prosperitatea respectivelor culte.

Simţindu-se ameninţate în existenţa lor, cultele păgîne au procedat mai întîi la denigrări, formulînd fel de fel de acuze neîntemeiate şi chiar scandaloase la adresa creştinilor în masă, sau numai la adresa unora, şi apoi asupra creştinilor mai de seamă. Mai tîrziu au trecut la instigări directe împotriva creştinilor şi împotriva Bisericii, ca în cele din urmă să se adreseze direct Statului, demnitarilor de stat şi însuşi împăratului cu plîngeri prin care denunţau creştinismul ca fiind «un duşman al neamului omenesc», iar pe creştini declarîndu-i «atei» şi ca atare duşmani ai Statului şi fireşte în primul rînd ai cultului împăratului. În acelaşi timp atît slujitorii cultelor păgîne cît şi numeroşi meşteşugari şi alte persoane care trăiau din exercitarea unor profesiuni direct legate de cultele păgîne, treceau pe alocuri la organizarea unor manifestaţii împotriva Bisericii şi chiar la acte de agresiune împotriva slujitorilor ei, stîrnind tumultul public împotriva acestora, ca acelea cărora era să le cadă victimă însuşi Sfîntul Apostol Pavel (argintarul Dimitrie... etc...).

c) Al treilea factor religios care a influenţat negativ raporturile dintre Biserică şi Stat a fost strînsa legătură iniţială a Bisericii cu populaţia evreiască din imperiu.

Această legătură era firească datorită faptului că însuşi Mîntuitorul se născuse din poporul lui Israel şi a desfăşurat activitatea în ţara israelitenilor. El şi-a ales apoi Apostolii dintre israeliteni iar ucenicii şi colaboratorii acestora cei mai apropiaţi au fost toţi din acelaşi neam. Ca urmare şi cele dintîi activităţi misionare în afara Palestinei au avut ca obiectiv comunităţile evreieşti din cuprinsul imperiului roman. Predicarea Evangheliei în sînul acestora a stîrnit o frămîntare şi o mare tulburare. Evreii înşişi, cei care se împotriveau creştinismului, au început a-i denunţa pe creştini autorităţilor romane în rînd cu credincioşii şi cu slujitorii celorlalte religii din imperiu.

Ca prezenţă deosebit de activă în cadrul comunităţilor evreieşti, şi în acelaşi timp, ca acţiune religioasă denunţată de înşişi evreii, religia creştină — sau Biserica — a apărut în ochii autorităţii de stat, ca şi în ochii celorlalte religii, cu identitatea de «sectă iudaică».

Această concluzie asupra naturii creştinismului şi a Bisericii a determinat numeroase fricţiuni, suspiciuni, neînţelegeri, conflicte şi chiar răfuieli grave între creştini şi mozaici, între creştini şi credincioşii celorlalte religii, precum şi între Biserică şi Stat.

d) Al patrulea factor religios negativ al raporturilor dintre Biserică şi Stat, de astă dată unul care se datoreşte creştinilor sau Bisericii lor nu Statului sau necreştinilor, l-a constituit atitudinea anarhică, uneori cvasi-nihilistă a unora dintre creştini.

Importanța factorului pe care-l reprezintă suveranitatea de stat este relevată într-un mod deosebit, care face ca însuși înțelesul suveranității să fie adîncit prin cuvintele mai înainte citate.

b) Al doilea factor laic al vieții de stat pe care acesta l-a oferit sau l-a opus factorilor cu care se înfățișează Biserica pentru a stabili raporturile sale cu Statul, îl constituie factorul social sau orînduirea socială a Statului sau starea de organizare a relațiilor sociale. Cum acest factor angajează întreaga viață a oamenilor, toate relațiile lor particulare de familie, general sociale sau obștești, iar pe de altă parte determină însăși structura Statului și caracterul său, el are o importanță covîrșitoare pentru determinarea raporturilor dintre Biserică și Stat. Că acesta este factorul esențial se poate constata cu cea mai mare ușurință. Aceasta pentru că orînduirea socială determină — în modul cel mai esențial și hotărîtor — tipul de raporturi ce se pot stabili între Biserică și Stat, precum și normele acestor raporturi, adică conținutul și caracterul lor.

c) Al treilea factor laic pe care l-a oferit viața de stat, sau l-a opus factorilor pe care-i oferă Biserica pentru stabilirea raporturilor sale cu Statul, îl constituie cultura laică sau factorul cultural profan. Poziția și importanța acestui factor în viața de stat sînt evidențiate de faptul că acesta reprezintă în primul rînd modul de exprimare, în valorile cele mai variate care intră în tezaurul culturii (știința, artele, ideologia sau concepția de viață, etc), determinat de factorul orînduire socială.

Acest factor ca și ceilalți — ca și suveranitatea ori ca și orînduirea socială însăși — manifestă o aderență sau o repulsie față de factorii religioși, permeabilitate sau o impermeabilitate față de acești factori și în felul acesta stabilește distanța, gradul și măsura în care poate să accepte sau să refuze o simplă coexistență cu factorii religioși, sau o existență care poate însemna izolare, separare sau indiferență, ori toleranță, dar care poate fi și o coexistență activă, de pe poziții autonome, între factorii laici și între factorii religioși. Într-un fel oarecare factorul cultural este acela care dă — în chip formal — tonul raporturilor dintre Biserică și Stat și cel care determină suprafața de contact dintre factorii religioși și cei laici și prin aceasta volumul sau dimensiunile de contact dintre Biserică și Stat. Inițial cultura greco-romană, adică factorul cultural al Statului roman a fost complet ostil oricăror raporturi cu Biserica sau spre a ne exprima într-un mod mai real a acceptat un singur fel de raporturi, acela de prigonire a Bisericii din partea Statului. Ulterior însă acest factor a evoluat spre o coexistență de tipul toleranței reciproce cu factorii religioși și apoi spre una de tipul colaborării strînse cu acești factori, trecînd — succesiv — de la această etapă la altele care au însemnat însușirea factorilor religioși de către cultura romană-bizantină, și la urmă chiar fuzionarea dintre factorul cultural laic și dintre factorii religioși.

Modul în care acționează sau se manifestă factorul cultural față de factorii religioși este determinat de numeroase cauze între care locul principal îl deține tot dependența în care se găsește acesta de ceilalți doi factori laici, adică de cel politic — prin excelență — care este exprimat prin suveranitatea de stat și de cel social care este exprimat prin orînduirea socială din cadrul unui stat.

În atitudinea pe care o ia factorul cultural față de factorii religioși, în raporturile dintre Biserică și Stat, s-a constatat întotdeauna existența unei conștiințe a autonomiei valorilor culturale față de cele religioase, conștiință care în timpul istoriei s-a manifestat în chip variat ca intensitate și ca bază de acțiune.

Amintind acest aspect trebuie să subliniem și legitimitatea cauzei care îl determină, pentru că, într-adevăr, în concepția de viață a oamenilor intră în mod firesc și aproape automat o serie de elemente care sînt creații autonome ale spiritului omenesc, creații ale naturii umane așa cum este și cum se poate dezvolta ea sub imperiul cauzelor strict imanente ale vieții omenești, sau exprimîndu-ne într-un alt mod, sub imperiul cauzelor care sînt cuprinse în revelația naturală, fără intervenția elementelor sau cauzelor pe care le oferă revelația supranaturală.

Datorită autonomiei de bază a culturii umane, prin afirmarea conștiinței acesteia se delimitează sau se precizează, într-un mod cît se poate de grăitor și de semnificativ, domeniul dintre factorii laici și dintre cei religioși ai raporturilor ce se pot stabili între Biserică și Stat, adică domeniul de acțiune în care acești factori se pot mișca în mod independent unii față de alții.

Desigur că la delimitarea acestui domeniu contribuie și suveranitatea și orînduirea socială, și contribuie deasemenea și factorii religioși înșiși, însă nici unul nu aduce o contribuție atît de precisă și atît de caracteristică la această delimitare ca aceea pe care o aduce factorul cultural laic sau profan.

Delimitarea de care este vorba aduce la expresie natura esențial deosebită a celor două realități care intră inevitabil în raporturi una cu cealaltă, adică a realităților pe care le prezintă Biserica și Statul. Delimitarea domeniilor acestora este impusă de însăși natura lor. Ea arată granița pe care a sădit-o natura între ele, dar această graniță poate fi un loc de contact și un loc de colaborare între ele, după cum poate fi și un loc de separare și de ostilitate sau chiar de necolaborare de nici un fel între ele. Caracterul ce i se dă graniței naturale dintre cele două realități, depinde de evoluția principalilor factori laici și a principalilor factori religioși, ca și de modul în care dezvoltarea și adaptarea lor continuă la realitățile obiective îi face să se apropie sau să se îndepărteze.

d) Mai este de observat că inițial Statul roman pe lîngă cei trei factori laici pe care i-am amintit, a mai oferit sau mai bine zis a opus în relațiile dintre Biserică și Stat un al patrulea factor care era numai pe jumătate profan sau laic iar pe jumătate religios. Acesta era politeismul care se înfățișa prin elementele sale constitutive ca fiind de proveniență și de factură laică. Desigur că, pe acest din urmă factor Biserica nu l-a acceptat și nici nu l-a asimilat. N-a făcut nici măcar încercarea de a-l asimila, ci s-a situat de la început pe o poziție de neacceptare a lui, nesocotindu-l un factor reprezentativ pentru viața de stat, adică neprivindu-l ca pe unul care ar intra în rînd cu ceilalți trei, pe care i-am amin-

oamenilor, inclusiv la stări de conştiinţă, a principiilor şi normelor cu caracter practic ce derivă din adevărul de credinţă al creştinismului. Morala creştină şi-a afirmat superioritatea prin accentuarea demnităţii deosebite a oamenilor ca fii ai lui Dumnezeu şi ca fraţi între ei. Ei acţionează în calitatea de fii ai aceluiaşi Părinte, apoi ca fiinţe egale nu numai prin calitatea de fraţi, ci şi prin calitatea de purtători ai aceluiaşi chip al lui Dumnezeu în făptura lor şi ca egali părtaşi la mîntuirea pe care a înfăptuit-o şi la care îi cheamă în mod egal Mîntuitorul însuşi.

În mod special la aceste elemente de etică religioasă superioară, faţă de aceea a religiilor sau a sistemelor de cugetare profană de pînă la apariţia creştinismului, s-a mai adăugat apoi — cu o putere şi o superioritate evidentă — mesajul moralei creştine, potrivit căruia toţi oamenii, aşa precum au fost mîntuiţi în mod egal şi în mod egal chemaţi de Mîntuitorul să devină părtaşi ai împărăţiei cerului, au fost chemaţi în mod egal, ca prin mîntuirea de suferinţele pe care le îndură în viaţa pămîntească să fie părtaşi, tot în mod egal, şi la împărăţia pămîntească, adică la vieţuirea pe acest pămînt în conformitate cu calitatea lor de fiinţe egale, ca fraţi şi purtători ai aceluiaşi chip al lui Dumnezeu în făptura lor.

c) Al treilea factor pozitiv religios al raporturilor noi dintre Biserică şi Stat pe care l-a adus credinţa creştină şi viaţa Bisericii a fost caracterul nou şi superior al normelor de drept pe care le-a consacrat Biserica, fie selecţionîndu-le dintre acelea ale Statului, fie elaborîndu-le potrivit învăţăturii sale de credinţă şi normelor sale de conduită morală. Nici una dintre religiile anterioare nu izbutise ca Biserica creştină să influenţeze atît de hotărîtor şi de creator în domeniul relaţiilor reglementate prin legile de drept.

Aceşti trei factori înfăţişau religia creştină, aşa cum şi era de fapt, ca superioară tuturor celor circa vreo sută de credinţe religioase ale fostului imperiu roman, evidenţiind-o ca o credinţă care nu practica nici un separatism de tipul celor existente pînă atunci, ci, care prin întregul ei conţinut, adresa un mesaj nou lumii, comportîndu-se în chip misionar, iar nu în chip sectar, aşa încît ea contribuia pretutindeni la întărirea coeziunii umane, şi prin aceasta la întărirea unităţii imperiului.

Ridicîndu-se prin elementele sale specifice religioase deasupra celorlalte religii cunoscute atunci şi dovedindu-se un factor ce putea aduce o mare contribuţie la întărirea unităţii imperiului pe care celelalte religii o subminau şi o săpau prin separatismul lor, religia creştină a sfîrşit prin a fi socotită, în cele din urmă, ca întrunind cele mai corespunzătoare însuşiri pentru a putea deveni aliatul religios cel mai de nădejde al Statului roman. Gîndind în felul acesta cezarii de odinioară nu au greşit. Dovadă ne stă întreaga istorie a Statului şi a Bisericii din veacul al IV-lea încoace, istorie care în esenţă nu poate fi privită şi înţeleasă dacă se face abstracţie de raporturile între Stat şi Biserică, care s-au stabilit şi s-au păstrat, cu schimbările fireşti aduse de vremuri.

Este deasemenea cît se poate de evident că Statul roman, înainte de a intra în colaborare cu Biserica, a fost tot atît de conştient şi de primejdia pe care o reprezenta pentru el şi pentru religiile pe care se rezemase

pînă aci, noua credinţă religioasă, care constituia miezul comunităţii creştine şi care se numea Biserică. Ea era primejdioasă tocmai prin superioritatea relevată în legatură cu adevărul său de credinţă, cu morala sa şi cu legile sale de drept.

Aceste pîrghii noi pe care s-a sprijinit viaţa religioasă creştină organizată în Biserică, îi conferea un avantaj şi o superioritate faţă de factorii religioşi pe care i-a oferit alte religii. Într-adevăr, aceşti factori îi dau Bisericii şi lucrării ei o putere deosebită de impresionare şi de angajare a oamenilor în direcţia obiectivelor pe care le urmăreşte, precum şi o supleţe şi o putere neobişnuită de adaptare la realităţile vieţii sociale şi de Stat, însuşiri care o fac să fie sau să devină permanentă, de o utilitate deosebită în servirea intereselor legitime ale formelor de stat, care se orientează spre dezvoltarea continuă a elementului nou şi pozitiv din viaţa socială. Ele pot constitui însă în aceeaşi măsură şi o piedică în calea dezvoltării vieţii sociale şi de stat în cazul cînd îşi pierd supleţea şi se orientează spre hieratism rigid, static, care face să se oprească în loc dezvoltarea istorică a lumii.

2. Factorii pozitivi laici sau politici

După înfăţişarea factorilor religioşi pe care-i oferă Biserica, să vedem acum **şi factorii pozitivi laici sau politici** care intră — în mod activ — în procesul de stabilire a relaţiilor dintre Biserică şi Stat.

a) Cel dintîi factor laic al vieţii de stat pe care Statul l-a oferit sau l-a opus, factorilor religioşi, cu care vine Biserica pentru stabilirea raporturilor dintre Stat şi Biserică, este suveranitatea de stat ca factor politic prin excelenţă. Prin acesta se înţelege puterea supremă a Statului de a dispune în chestiunile de orice natură care se referă la viaţa sa internă sau la relaţiile din afară. Caracteristica esenţială a cestei puteri, este aceea de a nu fi limitată prin nimic, de a nu suferi să fie limitată prin ceva. Ea este expresia cea mai înaltă a puterii de stat sau, cum s-ar putea spune, chipul cel mai complet şi mai bine conturat sub care se înfăţişează un stat atît în relaţiile sale cu orice realităţi din cuprinsul graniţelor statale cît şi în relaţiile sale cu orice realităţi din afara acestui organism.

Fiindcă ţine de natura suveranităţii Statului însuşirea acesteia de a nu fi limitată şi de a nu se lăsa limitată sau îngrădită prin ceva, este evident că în virtutea ei, şi conştient de puterea şi de misiunea sa, Statul nu tolerează pe teritoriul său vreo altă putere suverană, adică vreo altă organizaţie care să aibă o asemenea pretenţie.

De acest factor, care se întemeiază pe întreaga forţă economică, militară şi politică a Statului, Biserica a ţinut seama întotdeauna, atîta vreme cît nu şi-a depăşit natura şi lucrarea sa religioasă. De aci şi importanţa pentru atitudinea Bisericii faţă de Stat a cuvintelor Mîntuitorului: «Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan 18, 36), şi acelea tot atît de bine cunoscute: «Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei, 22, 21; Luca 22, 25):

Dar, precum Biserica nu și-a formulat o teză de credință despre o anumită vreme sau despre condițiile ei, tot așa ea nu și-a fixat o învățătură sau o doctrină a ei, nici despre Stat, și despre raporturile sale cu acesta, așa încît, în această privință, este lucru lămurit că ea nu are o axiomă dogmatică, ci în fapt se ghidează numai după unele principii care decurg din situarea și lucrarea ei în timp. Într-adevăr, nici în Sfînta Scriptură, nici în Sfînta Tradiție și nici în Sfintele Canoane nu se găsește vreo învățătură despre Stat. În Sfînta Scriptură nu se vorbește de stat, ci numai de stăpînirea pe care o reprezintă Statul în genere, de atitudinea pe care trebuie să o aibă credincioșii și Biserica față de această stăpînire. Din textele de la Matei 22, 21; Luca 20, 25; Romani 13, 1-5; I Petru 2, 13, 14, 17; I Timotei, 2, 1-2; și Ioan 19, 11, unde se face pomenire despre Stat și Cezar rezultă că nu se vorbește de raporturile Bisericii ca instituție, cu Statul, ci de atitudinea creștinilor față de Cezar și stăpînirea de stat în general. Este evident însă, că nu poate să existe o normă pentru atitudinea creștinilor față de Stat, și alta pentru raporturile Bisericii, ca totalitatea creștinilor, cu Statul. Deci, îndrumările din Sfînta Scriptură, deși nu pomenesc nominal Biserica, ele se referă totuși la atitudinea Bisericii față de Stat, și anume, la atitudinea credincioșilor, ca și a conducerii lor deopotrivă, față de Stat. Prin cuvintele: «Împărăția Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan, 18, 36) se arată că Biserica, deși organizată în chip de comunitate pămîntească, totuși ea nu se opune Statului și nici nu concurează împărăția acestuia, ci servește doar pentru dobîndirea împărăției cerurilor. Că acesta este înțelesul adevărat al cuvintelor o adeverește faptul că însuși Mîntuitorul a rezistat pilduitor, pentru conducătorii de totdeauna ai Bisericii, ispitei de a lua în stăpînire împărățiile lumii acesteia. (Matei 4, 8-9; Luca 4, 5-6).

În felul acesta a înțeles, a crezut și s-a comportat totdeauna, față de stăpînirea pămîntească a Statului, conducerea Bisericii Ortodoxe, care nu a căutat să se suprapună Statului. Deci, după învățătura Bisericii Ortodoxe, creștinii sînt datori să respecte Statul și rînduielile lui, în mod conștient, nu din frică.

Singurul lucru pe care Biserica — de pe această poziție a ei față de Stat — îl reclamă, la rîndul său, din partea Statului, este să i se asigure libertatea de credință și libertatea religioasă.

Atitudinea aceasta a Bisericii față de Stat s-a reflectat și în normele ei legale, în canoane, și chiar în cultul ei public, prin rugăciunile ei speciale, pentru stăpînirea politică, pentru conducerea statelor. Astfel, în cea mai veche colecție de canoane citim că: «Dacă va defăima cineva, fără dreptate, pe împărat sau pe dregători, să ia pedeapsa; și dacă va fi cleric să se caterisească, iar de va fi laic să se afurisească» (can. 84 ap.).

Din textul citat se vede clar atitudinea de loialitate deplină a Bisericii față de Stat, atitudine cu care nu este compatibilă defăimarea puterii de stat de către credincioșii sau slujitorii Bisericii, atita vreme cît aceștia sînt ținuți nu numai să respecte Statul, ci să facă rugăciuni pentru conducerea lui.

Această atitudine de loialitate a Bisericii a fost atît de consecventă și a mers atît de departe, încît, deși sclavia este contrară învățăturii sale,

totuși ea a acceptat-o ca o stare de fapt, tocmai pentru a se supune unei rînduieli sau unei porunci a stăpînirii, adică Statului roman sclavagist din vremea de atunci (can. 82 ap.).

Următori cuvintelor de învățătură ale Sfintei Scripturi, credincioșii și slujitorii Bisericii, încă de la început, la adunările lor de cult, înălțau rugăciuni pentru împărăție, adică pentru conducătorii Statului, iar formele străvechi ale acestor rugăciuni s-au păstrat pînă în zilele noastre. Urmînd apoi îndrumările cuprinse în Sfintele Canoane, și conducerea Bisericii și credincioșii ei s-au menținut pe poziția unei atitudini de loialitate nedezmințită față de Stat, chiar și în timpul celor mai grele încercări, la care au fost supuși prin prigoniri din partea împărăției romane.

Din cele de pînă aci se poate face constatarea că, în ceea ce privește raporturile sale cu Statul, Biserica s-a situat și teoretic și practic pe poziția recunoașterii, respectării și sprijinirii puterii de stat, ca o putere rînduită de Dumnezeu, obligînd pe toți membrii ei la aceeași atitudine, însă nu de frică, ci din conștiință și în mod loial. Iar pentru acei care s-ar fi abătut de la această rînduială stabilită de canoane, conducerea Bisericii a prevăzut pedepse corespunzătoare (vezi can. 84 apostolic).

După aceste chestiuni generale și de principiu, să vedem în continuare care sînt factorii care au determinat inițial raporturile dintre Biserică și Statul roman, pînă la recunoașterea ei prin edictul de la Milan din anul 313 și cum se prezintă raporturile dintre Biserică și Stat în dezvoltarea lor istorică. Acești factori sînt numeroși, însă, după natura lor, sînt numai de două feluri: factori de natură religioasă sau bisericească și factori nereligioși sau de natură laică, care pot fi numiți atît de bine și factori politici. Pe cei dintîi îi reprezintă Biserica, în ansamblul său iar pe cei de al doilea, Statul. Și unii și alții pot fi, fie pozitivi, fie negativi.

1. Factorii pozitivi de natură religioasă

Factorii pozitivi de natură religioasă au fost următorii:

a) Caracterul nou al credinței religioase creștine care a constat în însușirea acestei religii de a fi un ferment și un liant cu o mare putere de impresionare sau de influențare a oamenilor. Ea depășea în acea vreme puterea oricărei alte credințe religioase din aria de cultură a imperiului roman și a rămas cu această putere deosebită în raport cu alte religii. Ea s-a prezentat ca un cheag care-i aduna laolaltă pe săraci și bogați, pe liberi și sclavi, pe civilizați și barbari. Dovada puterii sale deosebite a făcut-o noua credință religioasă prin faptul că ea a cuprins în scurt timp majoritatea populației imperiului roman.

Propovăduită în forma sa autentică și aplicată în conformitate cu principiile și cu normele care decurg din conținutul său revelat, credința religioasă creștină constituie factorul religios de cea mai mare eficacitate, nu numai ca liant sau cheag, ci și ca important mijloc de umanizare a oamenilor.

b) Al doilea factor pozitiv religios a fost caracterul nou al moralei creștine care prezenta, aplicarea la faptele și relațiile de orice fel ale

Spre acest ideal s-a tins și se tinde în două chipuri :

— prin răspîndirea creștinismului pe întregul pămînt și întreaga lume, «icumeni" însemnînd lumea întreagă ; — și prin concentrarea tuturor Bisericilor într-o singură unitate bisericească.

În primul chip, creștinismul a tins în veacurile primare să se răspîndească în întregul Imperiu Roman, ale cărui granițe — în mintea oamenilor de atunci — se confundau cu granițele lumii. De aceea sinoadele care întruneau pe toți episcopii din imperiu se chemau Sinoade Ecumenice, adică ale lumii pe care o reprezenta imperiul, iar unii dintre patriarhii Constantinopolului și-au luat și titlul de patriarhi ecumenici, iar în acest sens de patriarhi ai lumii pe care o reprezenta Imperiul Romano-Bizantin.

Acțiunea pentru înfăptuirea ecumenicității în cel de al doilea sens al ei, a fost și ea dusă în chip destul de susținut, iar în epoca modernă ea constituie obiectivul religios al Mișcării Ecumenice.

Mișcarea Ecumenică este rezultatul unor curente unificatoare care au apărut în veacul trecut. Prin dezvoltarea pe care a luat-o acțiunea dusă în sînul acestora, s-a ajuns să se creeze o mișcare de mari proporții, care a fost botezată ecumenică sau ecumenicistă. Cea dintîi mișcare unionistă ecumenicistă, aceea despre care s-ar putea zice că formează punctul de plecare al viitoarei Mișcări Ecumenice este Mișcarea de la Oxford. Aceasta a început în sînul Bisericii Anglicane la 1883, avînd în frunte cîțiva teologi din Oxford. Ea urmărea refacerea unității sacramentale între Biserica Anglicană și Biserica Romano-Catolică, prin reintroducerea Tainelor la care renunțase Anglicanismul. Datorită acțiunii duse de teologii de la Oxford, s-a ajuns ca la 1866, cînd s-a întrunit cea dintîi conferință de la Lambeth (Conferința episcopilor anglicani din întreaga lume) să se pună în discuție problema refacerii unității creștine, izbutindu-se ca acest ideal să fie însușit de către episcopatul anglican. La vreo 20 de ani după această conferință, o mișcare asemănătoare dar, mai liberală și cu orizont mai larg țintind refacerea unității creștine a început în S.U.A., din inițiativa Bisericii Americane Episcopale (de nuanță anglicană) la conferința ei din 1886. Ea a și redactat atunci o «declarație asupra unității". La numai doi ani după aceea în 1888, conferința de la Lambeth a episcopilor anglicani a adoptat tezele cuprinse în «Declarația asupra unității» redactată și publicată de Conferința Bisericii din America din 1886.

În felul acesta s-a cristalizat din ce în ce mai mult țelul mișcării pentru unificarea bisericilor creștine, și s-a ajuns la o înțelegere între cele mai importante confesiuni din Anglia și America, asupra necesității de a duce mai departe această acțiune și de a o extinde spre Orient. În felul acesta Conferința de la Lambeth din 1908 a formulat propuneri către întreaga Biserică Ortodoxă pentru unirea acesteia cu cea Anglicană, pe baza unui minimum de articole de credință comune.

În 1910, la Edimbourg, s-a întrunit o «Conferință Misionară Mondială", sub numele de «Credință și Organizare" (Faith and Order). În același an, ideea unei acțiuni pe această linie de «Credință și Organizare» a fost însușită de către Conferința Bisericii Episcopale din America, întrunită la Cincinati (S.U.A.) și care a trecut la alegerea celui dintîi comitet al organizației Faith and Order. Acesta urma să se ocupe de găsirea principalelor puncte comune de credință între diversele confesiuni, și apoi de trecerea la organizarea acestora într-o unitate interconfesională superioară, care să se închege pe baza unei platforme minime de teze doctrinare.

Ca urmare a discuțiilor purtate între ortodocșii și teologii anglicani și de alte confesiuni protestante din America, au fost lansate în 1920 un număr de trei apeluri chemîndu-i la acțiune pe creștini pentru unirea Bisericilor, și anume : primul de către patriarhul din Constantinopol, al doilea de Biserica Anglicană și ultimul de Biserica Episcopală Anglicană protestantă din SUA. Primele două apeluri aveau un caracter mai mult principial, ultimul avea un caracter mai pronunțat practic, venind cu propunerea de a se aduna reprezentanții tuturor Bisericilor într-o conferință comună la Geneva, chiar în acel an, pentru a se lua o hotărîre în ce privește unirea Bisericilor și pentru crearea unui organism ecumenic al tuturor Bisericilor, hotărîte să se unească. Astfel în august 1920 s-au întrunit la Geneva delegații a 40 de Biserici din 80 de țări, între care și delegații celor mai multe Biserici Ortodoxe, printre aceștia aflîndu-se și cei ai Bisericii Ortodoxe Române, pentru găsirea unei minime platforme de articole de credință respectate de diversele Biserici și confesiuni creștine. Astfel se definește una din căile principale pe care avea să meargă de acum înainte Mișcarea ecumenică, aceea cunoscută de atunci încoace : «Credință și Organizare» (Faith and order).

De aici înainte, ramura aceasta ecumenicistă a urmat o cale proprie pînă în 1938 cînd s-a unit în cadrul Consiliului Ecumenic cu ramura «Viață și Acțiune» sau a Creștinismului Practic.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor și-a ales apoi un comitet central care se întrunește de atunci încoace în ședințe de lucru periodice. Acesta a organizat periodic și întrunirea de congrese mondiale, ca cele de la Amsterdam (1948), Evanston (Statul Illinois, SUA) (1954), New Delhi (India) (1961); Upsala (Suedia) (1968); Nairobi (Kenya) (1975); Vancouver (Canada) (1983), și editează o serie de reviste și de cărți, între care «Revue oecumenique», care apare la Geneva din 1947, «Oecumenika» o revistă britanică mai veche a Mișcării Ecumenice —, Buletinul de informații «Service oecumenique de presse et d'informations», care apare la Geneva ș.a.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor, așa cum se arată în platforma doctrinară trinitară, este o societate frățească de Biserici, care mărturisesc pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mîntuitor, după Sfînta Scriptură. Ele se străduiesc să răspundă împreună la chemarea lor comună pentru slava singurului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh, mărturisind deci, credința în Sfînta Treime. În cadrul Mișcării Ecumenice, ca organizație religioasă mondială, în vremea noastră se conjugă efortul comun al Bisericilor creștine de apropiere și colaborare.

În cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Bisericile Ortodoxe desfășoară o activitate pozitivă în scopul apropierii și conlucrării, în vederea refacerii unității Bisericii. Biserica Ortodoxă Română, ca membră a Consiliului Ecumenic din 1961, își desfășoară și ea — în cadrul

acestui organism — activitatea de susținere a scopului acesteia pentru refacerea unității Bisericii lui Iisus Hristos, împreună cu celelalte Biserici Ortodoxe.

Dintre organizațiile religioase ce își desfășoară activitatea pe plan internațional, și cu care Biserica Ortodoxă Română are relații oficiale, menționăm: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace.

De asemenea, în afara raporturilor cu Bisericile amintite, precum și cu Mișcarea Ecumenică Biserica Ortodoxă Română se află într-un dialog teologic oficial cu: Federația Mondială Luterană și Alianța Mondială Reformată. În afară de aceste Biserici și organizații internaționale religioase, Biserica Ortodoxă Română mai întreține relații cvasioficiale, trimițînd observatori la întrunirile unor organizații religioase internaționale, cum sînt: Organizația Internațională a Tineretului Ortodox (Sindesmos), Federația Mondială a Studenților Creștini, Consiliul Ecumenic pentru Tineret din Europa, și altele.

*

Din ansamblul problemelor evidențiate în legătură cu raporturile posibile ale Bisericilor ortodoxe cu eterodocșii (neortodocși) se desprinde concluzia că Ortodoxia a păstrat sîmburele nealterat al adevăratei vieți creștine, și că — într-un fel sau altul — spre acesta converg toate tendințele de refacere a unității ecumenice a Bisericii.

B. PROBLEME CU IMPLICAȚII CANONICE PRIVIND RAPORTURILE INTERCREȘTINE

1. Probleme fundamentale privind raporturile intercreștine.

Din frămîntările vieții religioase creștine, în raporturile stabilite între diferitele Biserici și confesiuni creștine, ca și din acelea ale gîndirii teologice din veacul nostru se desprinde năzuința statornică după refacerea unității ecumenice a creștinătății. Această năzuință, poate fi privită cu adevărat, ca un fapt ce dă expresie — pe plan religios — năzuinței nu mai puțin statornice a întregii lumi, de a vedea realizată unitatea neamului omenesc prin înfrățirea și pacea dintre toate popoarele și statele. Că lucrurile sînt pornite cu temei pe calea aceasta o arată direcția și sensul mișcării mondiale actuale.

Desigur că Ortodoxia n-a putut rămîne și nu a rămas în afara acestor strădanii. După mai multe încercări din primele decenii ale veacului nostru, ea a făcut pași tot mai hotărîți spre a se menține și a se situa, tot mai ferm în ecumenicitatea bisericească, și în ecumenicitatea umană. De fapt, în ce privește ecumenicitatea bisericească, ea n-a avut nici o neliniște și nici n-a fost stăpînită de zbuciumul trăirii ei, pentru că ea a trăit-o mereu, căci nu i-a lipsit niciodată. O etapă deosebit de importantă însă pentru lămurirea pozițiilor ortodoxe în perspectivă ecumenică a însemnat consfătuirea inter-ortodoxă de la Moscova din 1948, cele trei conferințe panortodoxe de la Rodos, din

1961, 1963, 1964, și întrunirile care au urmat — cu acest caracter — și care se țin aproape periodic la Chambesy-Elveția din 1968 încoace.

Conferințele interortodoxe de la Rodos și cele de la Centrul Ecumenic din Elveția examinînd problemele de natură teologică și profană, care se pun Ortodoxiei, prilejuiesc un rodnic schimb de vederi și opinii între participanți. Acest fapt a permis, ca din ansamblul problemelor discutate sau numai enunțate, să se desprindă cîteva, care, pe de o parte au dat dezbaterilor un profil teologic cu adevărat ecumenic, iar pe de altă parte situează Ortodoxia într-o nebănuit de largă perspectivă ecumenică așa cum se constată și la adunările generale ale Mișcării Ecumenice. Dintre aceste probleme însă cîteva, cum sînt: unitatea Bisericii și unirea Bisericilor, ecumenicitatea Bisericii, Sinodul ecumenic, teologumenele, iconomia, intercomuniunea, factorii nereligioși care determină viața bisericească și dialogul teologic, precum și stabilirea unei platforme doctrinare minime pentru unirea Bisericilor, se impun a fi dezbătute de pe poziții canonice, pentru a pune în lumină proeminența caracterului lor teologic, ca și a valențelor lor ecumenice, deoarece ele sînt văzute în chip felurit de diferitele confesiuni creștine.

a) Atunci cînd se vorbește despre unitatea Bisericii se presupune că ar exista mai multe părți sau fracțiuni ale uneia și aceleiași realități unitare, care este Biserica în accepțiunea ei desăvîrșită. De asemenea, se presupune că niciuna din aceste fracțiuni nu reprezintă Biserica propriu-zisă, în sensul că niciuna n-ar avea însușirile adevăratei Biserici. Prin urmare, ar fi vorba de o Biserică adevărată, unită odinioară, care s-a dezmembrat și nu mai există decît în mod dispers, în fracțiuni care ar păstra fiecare cîte ceva din Biserica adevărată, și ca urmare. numai prin regruparea organică a acestora s-ar putea reconstitui Biserica adevărată. Părerea aceasta n-o împărtășește Ortodoxia, ci dacă ea găsește oarecare trecere în sînul altor confesiuni, este tocmai din cauză că acestea sînt stăpînite nu numai de nostalgia unității, ci și de simțămîntul nedesăvîrșirii lor, și numai sub acțiunea acestui simțămînt, ele intuiesc Biserica cea adevărată și o caută cu zbuciumul penitentului care are conștiința că nu poate da năvală, ci că trebuie să se apropie încet, treptat, de altar.

Respectînd pozițiile sau punctele de vedere ale celorlalte confesiuni, în privința unirii Bisericilor, Ortodoxia nu le împărtășește decît ca gînd, ca năzuință, ca intenție creștină, căreia nu i se poate reproșa nimic. Ea va reprezenta însă mereu în chestiunea aceasta un punct de vedere tradițional, autentic, neotestamentar și de orizont mai larg. De acesta se apropie și felul de a vedea al multor teologi anglicani și al principalilor ostenitori ecumeniști.

Fără a putea cita în chestiunile pe care le tratăm, vreo rostire sinodală sau de factură simbolică-ortodoxă, vom schița — conform opiniei canonistului Liviu Stan — poziția care se degajă și se conturează din ansamblul gîndirii ortodoxe, din gîndirea Bisericii însăși, gîndire limpede și simplă ca și cuvîntul Scripturii. Din punctul de vedere care ne interesează, gîndirea aceasta prezintă următoarele două aspecte: unitatea creștină și unitatea Bisericii. Avem de a face

cu două unități dintre care niciuna nu este «unirea Bisericilor» în sens propriu. Această «unire» poate fi găsită, sau realizată și într-una și în cealaltă, numai după ajungerea la o înțelegere desăvîrșită a acestor două aspecte ale unității.

Unitatea creștină constă în trăsăturile comune ale vieții creștine de pretutindeni, în elementele care-i leagă pe toți creștinii și care îi fac să nu fie doar o masă neorganizată, difuză, ci o mulțime grupată în diverse unități care formează împreună un tot organic. Liantul principal al acestei mase îl formează credința în Hristos. Unitatea creștinătății este deci unitatea celor ce cred în Hristos, și-L mărturisesc și-I cheamă numele Lui. Ei toți sînt frați în Hristos și formează o mare obște creștină.

Dar pe lîngă comuniunea aceasta mare mai există și o altă comuniune creștină. Aceasta este marea și sfînta obște a Bisericii.

Biserica sub acest aspect se înfățișează cu chipul unei mărețe adunări (ecclesia) a celor ce sînt uniți nu numai prin credință comună, ci și prin acte comune de cult și organizare instituțională, ierarhică și sobornicească. Din această sfîntă obște nu fac parte toți creștinii, și ea nu este sinonimă cu «creștinătatea». Ea îi cuprinde într-o unire mai strînsă numai pe aceia care primesc și mărturisesc adevărurile credinței și se împărtășesc din harul Sfintelor Taine. De aceea, în sens propriu, Biserica este și se poate numi obștea păstrătoare și chivernisitoare a credinței și harului sfințitor, iar prin acestea ea este adevărata lucrătoare a mîntuirii. Biserica este deci o altă arie, mai puțin cuprinzătoare ca întindere, decît creștinătatea : aria de lucrare a harului în forme și semne văzute care să-i facă omului posibilă în mod comun și simplu, în chipul cel mai potrivit și mai corespunzător naturii sale, cunoașterea, păstrarea (chivernisirea) moștenirii apostolice, a credinței și a harului, și care să-i dea certitudine că integrarea lui în Biserică și lucrarea Bisericii, precum și lucrarea lui în Biserică îi asigură mîntuirea.

Rezultă, ca atare, că una este «o unitate a creștinătății», unitatea de arie mai largă și altceva «unitatea Bisericii".

«Unitatea creștină" se strînge și se întărește din ce în ce mai mult în vremea noastră mai ales prin strădanile Mișcării Ecumenice.

Conștientă de greutățile care stau în calea unirii creștinilor dezbinați, Ortodoxia sprijină toate eforturile ce s-ar face în acest scop de către orice confesiune sau organizație creștină, ca și strădaniile menite să creeze premisele naturale ale unirii Bisericilor, adică pacea și unitatea neamului omenesc.

b) În ceea ce privește ecumenicitatea și posibilitatea refacerii unității ecumenice a creștinătății, în vremea noastră, se vorbește tot mai intens despre ecumenicitate — reflex al «unității creștine» — ca atribut al Bisericii. Sensul acesta este atît un sens spațial, ce i se dă în cadrul Mișcării Ecumenice — ecumenicitatea întinzîndu-se peste întreaga creștinătate și cuprinzînd-o — cît și un sens finalist, ecumenicitatea vizînd refacerea unității ecumenice de altă dată a întregii creștinătăți.

Fără îndoială că acest nou înțeles al ecumenicității își are legitimarea sa în năzuința celor din afara Bisericii, de a-și crea căi de apropiere și de intrare în «Sfînta Sfintelor». De asemenea trebuie relevat și faptul că pentru noul său înțeles, ecumenicitatea își poate găsi un suport teologic, în prezența și lucrarea harului credinței și la cei din afară, la cei din aria lucrării, posibilă mîntuirii, prin harisme.

c) De multă vreme în Ortodoxie se vorbește tot mai insistent și despre necesitatea unui Sfînt și Mare Sinod ecumenic, căruia să-i fie supuse spre soluționare numeroase probleme de interes major pentru viața și activitatea Bisericii. Se spune, că întrunirea unui Sinod ecumenic ar trebui să fie precedată de întrunirea și de încheierea cu succes a lucrărilor unui «prosinod panortodox», sau «prosinod ecumenic». La fel se spune că un Sinod ecumenic nu ar fi posibil din punct de vedere teologic decît dacă la un asemenea sinod vor fi invitați și vor participa toți episcopii cu succesiune apostolică.

Noțiunea de prosinod ecumenic a apărut și a fost pusă în circulație după congresul interortodox de la Constantinopol din 1923. Dacă este vorba de un prosinod în sensul de sinod restrîns, care să preceadă și să pregătească un sinod ecumenic, atunci un asemenea sinod poate fi numit «prosinod", dar ca un astfel de sinod să mai fie numit și ecumenic, este nu numai un lucru neîntemeiat, ci chiar de-a dreptul hilar. Aceasta pentru că, nici formula «prosinod ecumenic», nici realitatea pe care ar vrea să o exprime în mod iluzoriu, nu are nimic comun cu teologia și tradiția Ortodoxă. Prin urmare, formula «prosinod ecumenic» trebuie abandonată ca lipsită de orice sens pentru Ortodoxie.

În legătură cu Sinodul ecumenic se știe, atît potrivit normelor canonice, cît și învățăturilor dogmatice ortodoxe că acesta este cea mai înaltă autoritate constituită în Biserică. El deține ca atare, și exercită în numele Bisericii întregi deplina putere cu care a înzestrat Mîntuitorul Biserica pentru a-și putea săvîrși lucrarea. După învățătura ortodoxă, această putere este a Bisericii în totalitatea ei, iar Sinodul ecumenic o deține în calitate de cel mai înalt organ constituit al Bisericii, iar nu în mod independent de Biserică, sau în vreun fel în care s-ar putea suprapune Bisericii. Nu orice sinod care a fost convocat și s-a ținut sub numele de Sinod ecumenic, a și fost de fapt un astfel de sinod, ci numai acelea care au fost recunoscute ca atare, fiindcă ele au reprezentat cu adevărat Biserica, și fiindcă prin ele a vorbit Biserica însăși, sub povățuirea Duhului Sfînt, călăuzitorul fără greș al lucrărilor sale. Sinodul ecumenic este un organism al Bisericii iar nu o autoritate suprapusă ei. El nu este infailibil prin sine și în mod independent de Biserică, ci numai ca organ al infailibilității Bisericii și în măsura în care exprimă învățătura de credință a Bisericii ecumenice, adică a întregului Trup tainic al Domnului, călăuzit în chip infailibil de însuși Duhul Sfînt.

Sinodul ecumenic deținînd întreaga putere bisericească, din mandatul Biserici, iar nu «exsese", se înțelege de la sine că el nu o deține în grade diferite, de cîte ori se întrunește, ci că a deținut-o și o deține în același grad și în aceeași măsură, adică în plenitudinea ei, ori de cîte ori s-ar întruni. De asemenea este evident că și în ce privește exercitarea puterii, Sinodul ecumenic nu exercită această putere în grade dife-

rite, ci așa cum o deține, adică în aceeași măsură sau în plenitudinea ei de totdeauna, tot la fel o și exercită, adică în plenitudinea ei, și deci, neîmpuținată cu nimic.

Dat fiind că sinodul își trage întreaga lui putere din Biserică, este limpede că un sinod general sau reprezentativ al întregii Biserici, adică un Sinod ecumenic, a fost și poate să fie cu adevărat ecumenic, numai întrucît Biserica, al cărei organ este, a fost și a rămas Biserica cea adevărată a lui Hristos. Cu alte cuvinte, dacă Biserica a fost ceea ce s-a și numit cu adevărat Biserica lui Hristos, atunci și sinoadele ei ecumenice au fost cu adevărat sinoade, cărora li se zice pe drept cuvînt «ecumenice». Aceasta înseamnă că dacă astăzi Biserica Ortodoxă este Biserica cea adevărată a lui Hristos, ea poate să și întrunească sinodul său ecumenic, în același chip în care Biserica primelor opt veacuri și-a întrunit sinoadele sale ecumenice. Mai înseamnă apoi că sinodul ecumenic, sau sinoadele ecumenice pe care și le-ar întruni în viitor Biserica Ortodoxă, vor deține și vor exercita aceeași putere deplină a întregii Biserici pe care au deținut-o și au exercitat-o vechile sinoade ecumenice. Se constată însă cu surprindere — așa cum arată canonistul Liviu Stan, — că în timpul din urmă o seamă de teologi din răsărit au emis nu numai ipoteza, ci au susținut chiar — «teza», că Ortodoxia nu mai poate întruni un sinod ecumenic singură, ci numai în «alianță» sau în «colaborare frățească» cu alte confesiuni creștine. Ceva mai mult, «teza» aceasta nu a întîrziat să fie acceptată chiar și de unii ierarhi, care motivați de faptul că, în momentul actual confesiunile romano-catolică și protestantă, care depășesc cu mult din punct de vedere numeric confesiunea Ortodoxă, s-au pronunțat în acest chip.

Noi ortodocșii credem și mărturisim că Biserica noastră Ortodoxă este «Una, Sfîntă, Sobornicească și Apostolică, Biserică a lui Hristos». Aceasta înseamnă că Biserica Ortodoxă deține și exercită sau folosește în lucrarea sa toate mijloacele cu care a înzestrat-o Sfîntul său Întemeietor, și care laolaltă sînt cuprinse sub numele de putere bisericească. Puterea bisericească este una și unitară, precum este însăși Biserica, precum este Însuși Întemeietorul și Capul ei, precum este însăși lucrarea Duhului Sfînt prin care se clădește Biserica. Dar această putere unitară se folosește sau se exercită prin trei categorii principale de lucrări corespunzătoare celor trei categorii de slujiri sau serviri ce pot fi distinse în lucrarea de mîntuire a Domnului Hristos : învățătorească, sfințitoare și jurisdicțională.

Dacă deci Biserica noastră deține plenitudinea puterii bisericești, în cele trei ramuri ale ei, este evident că ea și poate exercita această putere în chip deplin, adică fără nici un fel de rezervă, scădere sau împuținare.

Unul din mijloacele prin care și-a exercitat Biserica în trecut, și poate să-și exercite și în prezent plenitudinea puterii sale, a fost și poate să fie și azi Sinodul ecumenic. Prin urmare, orice Sinod ecumenic întrunit de Sfînta noastră Biserică, dacă este exponent adevărat al Bisericii, va deține și va exercita întreaga putere bisericească în aceeași măsură în care au deținut și au exercitat această putere cele șapte sinoade ecumenice din primul mileniu al erei noastre.

În virtutea acestei puteri, un nou Sinod ecumenic, poate nu numai să vină cu legi noi, canoane, întocmai ca cele adoptate de vechile sinoade ecumenice, ci poate totodată să abroge orice canon dintre cele care se cuprind în colecția actuală de canoane, cu excepția acelora care au un cuprins dogmatic sau care au un cuprins moral, care derivă din învățătura de credință.

Dacă astfel stau lucrurile este lămurit pentru oricine, că Biserica Ortodoxă are posibilitatea de a întruni un viitor Sinod Ecumenic, precum și oricîte sinoade ecumenice va găsi că-i sînt necesare în viitor, și că oricare din acestea, va deține și va exercita întreaga putere pe care au avut-o și au exercitat-o vechile sinoade ecumenice. Biserica noastră fiind Biserica adevărată a lui Hristos, lucrarea ei nu poate fi condiționată de colaborarea cu alte Biserici sau confesiuni creștine în nici o privință, dar nici de colaborarea episcopilor ei, cu episcopii altor confesiuni, în cadrul unui Sinod ecumenic, precum nici de colaborare mai largă cu conducerea celorlalte Biserici sau confesiuni creștine, ori cu masele lor de credincioși, în vederea întrunirii și lucrărilor unui Sinod ecumenic. Cine gîndește altfel — oricare ar fi considerațiile de care se conduce — dacă este ortodox, arată canonistul Liviu Stan, frizează erezia fără să-și dea seama.

d) O problemă care se dezbate, în legătură cu refacerea unității creștinătății, este și aceea a teologumenelor și a progresului teologic pus în slujba refacerii unității. În Ortodoxie este îndeobște cunoscut că toate problemele teologice cărora nu li s-a dat o dezlegare oficială prin definiții dogmatice, sînt supuse cercetării libere din partea teologilor Bisericii. Din această osteneală nasc chiar și teorii teologice adecvate, cărora li se dă — în chip tradițional — numele de «teologumene». Spre a fi însă acceptată ca teologumenă, orice părere trebuie să fie formulată ca o opinie teologică închegată, și mai trebuie să îndeplinească și condiția de a fi în acord cu învățătura de credință a Bisericii, spre a se articula în sistemul ei dogmatic, în caz contrar ea nu este altceva decît o erezie. Prin urmare, teologumenele îndeplinesc în formarea dogmelor și în limpezirea îndoielilor teologice, un rost asemănător cu acela al ipotezelor și teoriilor din domeniul științei. Ele contribuie în acest fel la progresul vieții bisericești, stimulînd în permanență gîndirea teologică și activitatea pe care o desfășoară slujitorii Bisericii. Teologumenele constituie elementul nou care se zămislește din efortul firesc al Bisericii, prin care se leagă mereu viața bisericească și gîndirea teologică de condițiile veșnic noi ale vieții omenești, în genere, și gîndirea liberă a științei, situînd Biserica cu fața către progres și dîndu-i impuls către această direcție.

Permanența teologumenelor în viața Bisericii, arată că Ortodoxia nu îngrădește libertatea de cercetare și de gîndire a credincioșilor, și că din contră ea favorizează această libertate în măsura în care teologumenele nu afectează dreapta credință, de aceea, ele trebuie socotite și ca o expresie constantă a acordului existent în Ortodoxie între autoritate și libertate. Teologumenele trebuie socotite ca îndeplinind rostul unor fermenți sau cum li se mai zice în limbajul teologic tradițional, rostul aluatului care face să dospească, să crească, și să se

răspîndească mireasma cuvîntului lui Dumnezeu și rostul lucrării mîntuitoare a Bisericii în lume. Teologumenele sînt adevăratele laboratoare ale progresului gîndirii teologice și ale vieții bisericești; ele nu sînt apariții periferice și elemente accidentale, ci fenomene care se axează pe miezul vieții bisericești, pe conștiința Bisericii din care izvorăsc, dînd expresie adevărului de credință pe care-l păstrează această conștiință, căreia i se zice cu drept cuvînt Sfînta Tradiție.

e) În legătură cu diverse aspecte ale raporturilor interbisericești actuale, cu problema refacerii unității creștine, ca și în legătură cu problema raporturilor Bisericii cu necreștinii, se discută cu mult interes și problema cunoscută, numită a iconomiei. Pentru aceasta, problema a și fost inclusă în lista de teme ce se vor discuta la viitorul Sfînt și Mare Sinod, adoptată de prima conferință panortodoxă întrunită la Rodos în anul 1961.

Dar problema iconomiei constituie cea mai grea și în același timp cea mai delicată piatră de încercare pentru întreaga lucrare creștină, animată de dorința de a găsi o cale mai sigură sau o posibilitate mai puțin himerică decît acelea pe care s-a contat pînă acum, pentru a se ajunge la o înțelegere și o înfrățire între toți creștinii, și care să reflecte măcar în parte lucrarea iconomiei divine pentru mîntuirea neamului omenesc.

În viața Bisericii prin cuvîntul „iconomie" se înțelege folosirea chibzuită sau chivernisirea de către Biserică a mijloacelor specifice bisericești cu care ea este înzestrată sau de care dispune pentru a săvîrși lucrarea mîntuitoare la care este chemată.

Cuvîntul iconomie se mai folosește și pentru a exprima, în sens teologic lucrarea de mîntuire a neamului omenesc pe care a săvîrșit-o Dumnezeu prin opera Domnului nostru Iisus Hristos. Și acestei lucrări i se zice iconomie, folosindu-se felurite expresii ca iconomia divină, iconomia mîntuitoare, iconomia pentru noi etc. Ceea ce interesează în mod special în legătură cu iconomia este doar legătura dintre iconomia bisericească și iconomia divină. Legătura aceasta constă în continuarea de către Biserică a lucrării mîntuitoare săvîrșite de Domnul nostru Iisus Hristos. Deci iconomia ca lucrare a Bisericii are înțelesul general de lucrare mîntuitoare pe care o săvîrșește Biserica.

O problemă care se pune este aceea de a ști care au fost mijloacele folosite în lucrarea iconomiei divine. Mijlocul principal și izvorul tuturor celorlalte mijloace folosite în această lucrare a fost dragostea cea necuprinsă a lui Dumnezeu față de oameni. Această dragoste este mijlocul folosit în iconomia divină pentru mîntuirea oamenilor. Ea a determinat chenoza ca echivalent al jertfirii de sine și toate celelalte acte din cuprinsul iconomiei mîntuitoare a lui Dumnezeu.

În mod firesc și inevitabil se pune și problema cunoașterii mijloacelor pe care le folosește Biserica în iconomia sau lucrarea sa mîntuitoare. Acestea sînt mijloacele cu care a înzestrat însuși Mîntuitorul sfînta Sa Biserică, mijloace pe care ea le deține și este datoare să le folosească pentru înfăptuirea misiunii sale. De obicei se spune că ele sînt de trei feluri, sau că se împart în trei categorii, și anume: adevărul revelat și propovăduirea lui; harul sfințitor și împărtășirea

lui tuturor celor ce primesc cu credință adevărul revelat; și îndrumarea și cîrmuirea celor ce au primit credința și harul sfințitor. Trebuie să spunem însă că în posesia mijloacelor arătate, Biserica săvîrșește prin folosirea lor un act general de iconomie, adică de chivernisire a mijloacelor de care dispune pentru continuarea lucrării mîntuitoare care constituie esența misiunii sale. Dar, în afară de acest înțeles general pe care-l are iconomia, ca lucrare a mîntuirii prin folosirea tuturor mijloacelor de care dispune Biserica pentru lucrarea sa, iconomia mai are — în sens teologic și bisericesc — și un înțeles mai restrîns sau specific, care este tocmai acela care interesează mai îndeaproape și constituie aspectul principal al iconomiei bisericești. Iconomia bisericească în înțelesul ei specific are două aspecte: unul dogmatic și unul canonic disciplinar.

Sub aspect dogmatic prin iconomie se înțelege lucrarea prin care Biserica validează sau mai bine zis împlinește ori desăvîrșește Tainele ce se săvîrșesc în afara ei; iar prin aspectul ei canonic, se înțelege lucrarea prin care Biserica procedează cu îngăduință sau cu pogorămînt în aplicarea tuturor rînduielilor sau normelor sale cu caracter canonic disciplinar sau de altă natură care nu au însă un fond dogmatic. Aspectul canonic disciplinar al iconomiei este un lucru ușor de înțeles. Aceasta deoarece autoritatea bisericească, care este îndreptățită să aplice normele canonice și disciplinare ale Bisericii, să aibă și libertatea și dreptul de a le aplica, fie cu severitate, (cu acrivie) sau cum s-ar zice, după litera legii, fie cu îngăduință, cu milostivire sau cu pogorămînt. Primul fel de procedare este numit acrivie iar al doilea fel este numit iconomie. Acești doi termeni acrivie și iconomie nu definesc nici limitele folosirii acriviei, nici limitele folosirii iconomiei, ci lasă Bisericii deplină libertate să folosească ori acrivia ori iconomia, după cum apreciază ea că este în interesul său, adică în interesul mîntuirii. Dar, și atunci cînd aplică acrivia Biserica procedează tot prin folosirea chibzuită a mijloacelor de care dispune, adică prin acte de iconomie în sensul cel mai larg al acestei noțiuni, și în acest sens, nu numai indulgența sau îngăduința ci și severitatea sau acrivia constituie tot un act de iconomie.

Dacă aspectul canonic disciplinar al iconomiei nu prezintă dificultăți nici ca înțelegere nici ca aplicare în viața Bisericii, aspectul dogmatic al iconomiei ridică însă numeroase probleme, în privința cărora autoritatea bisericească nu s-a pronunțat decît parțial și accidental. Problema care se pune în legătură cu acest aspect este aceea de a se ști pe ce se întemeiază practica bisericească de a valida Tainele sau lucrările sfinte săvîrșite în afara ei, Taine sau lucrări prin care ele însele sînt nu numai nevalide, ci chiar inexistente în unele cazuri.

După cum se știe, orice învățătură și practică bisericească ce are un fond dogmatic, se întemeiază fie pe Sfînta Scriptură fie pe Sfînta Tradiție. În cazul iconomiei nu există învățătură dogmatică întemeiată în mod expres pe Sfînta Scriptură, ci numai o practică bisericească, cu fond dogmatic, care după toate rînduielile de înțelegere a lucrurilor trebuie socotită ca parte integrantă din Sfînta Tradiție. Căci,

dacă sinoadele ecumenice, în ale căror canoane se reflectă în mod principal această practică nu aveau conştiinţa că prin ea se dă expresie unei învăţături dogmatice cuprinsă în Sfînta Tradiţie, desigur nu recurgeau la ea, sau măcar nu o aprobau, ci ar fi dezaprobat-o sau ar fi condamnat-o de-a dreptul. Cum însă sinoadele ecumenice şi întreaga conducere a Bisericii din vremea veche nu au fost preocupate niciodată de întocmirea unui catehism complet al dreptei credinţe şi cu atît mai puţin de scrierea unui tratat complet de dogmatică, fireşte că nu s-a preocupat nici de arătarea tuturor temeiurilor dogmatice ale hotărîrilor pe care le-au luat sau la care s-a referit în legătură cu unele practici ale vieţii bisericeşti. Cu toate acestea, faptul că sinoadele ecumenice au consacrat practica iconomiei cu fond dogmatic, însăşi această consacrare constituie dovada certă că acele sinoade au avut cunoştinţă de temeiurile dogmatice ale acestei practici, şi le-au acceptat implicit prin acceptarea practicii respective, — acelea constituind însăşi baza practicii de care se tratează. Această practică constă în validarea sau desăvîrşirea Tainelor săvîrşite în afara Bisericii de către eretici şi schismatici. În privinţa tainelor săvîrşite de schismatici, adică în privinţa validării lor, lucrul pare uşor de înţeles datorită faptului că în cazul acestora nu avem de-a face cu o îndepărtare de la dreapta credinţă şi deci cu o cădere din har, însă în privinţa Tainelor ereticilor, lucru pare cu totul de neînţeles, mai ales că în canoanele apostolice 46, 47 şi 68 ele sînt declarate nu numai ca nule, ci ca inexistente, şi că, — în acelaşi fel sînt declarate — cu o argumentare deplină din punct de vedere dogmatic — atît de către canonul sinodului întrunit la Cartagina în 256 de către Sf. Ciprian, cît şi de can. 1 al Sf. Vasile cel Mare.

Cu toate acestea, în ciuda tuturor hotărîrilor canonice amintite, prin canoanele 8 şi 19 al Sin. I ec.; 7 II ec., 95 IV; ş.a., sînt declarate valide, adică se dispune să fie recunoscute unele Taine ale mai multor categorii de eretici, în frunte cu arienii, macedonienii sau pnevmatomahii, nestorienii şi monofiziţii, care după cum se ştie, fuseseră daţi anatemei de Sinoadele Ecumenice pentru rătăcirile lor chiar de la învăţătura despre Sf. Tradiţie.

La prima vedere, din confruntarea acestor hotărîri canonice, se pare că între ele există o contradicţie evidentă — formal ea nici nu poate fi legată. Dar problema este de a şti cum se poate admite o astfel de contradicţie chiar într-o chestiune de natură dogmatică, şi în general dacă avem într-adevăr de-a face cu o contradicţie sau nu.

Pentru lămurirea acestei probleme s-au încercat pînă acum diferie tîlcuiri şi formule mai apropiate sau mai îndepărtate de ceea ce ar putea să constituie adevăratul răspuns limpede şi satisfăcător. Dar, oricum s-ar prezenta acest mod s-au această cale de lucrare a Bisericii faţă de cei din afara ei, ea nu este o lucrare comună, ci o lucrare prin iconomie. Această lucrare se înfăptuieşte printr-o acţiune identică celei care se săvîrşeşte prin Sfintele Taine cu deosebirea că pe aceasta o săvîrşeşte Biserica nu slujitorii ei sacramentali. Despre această lucrare obiectivă sau impersonală a Bisericii nu s-a precizat nimic pînă acum, prin vreo hotărîre cu caracter oficial a autorităţii

bisericeşti. Nu încape însă nici o îndoială că ea reprezintă o parte a lucrării mîntuioare a Bisericii care nu se poate mărgini numai la membrii săi şi nu se săvîrşeşte permanent numai pentru aceştia, ci ea se extinde la toţi credincioşii creştini şi ca atare ea trebuie săvîrşită în mod tot atît de permanent pentru toţi creştinii, în afara limitelor convenţionale ale Bisericii, aşa precum ea se săvîrşeşte şi pentru cei dinlăuntrul ei.

Uneori s-a preconizat nu numai validarea sau împlinirea prin iconomie a Tainelor celor care vin în sînul Bisericii din afara graniţelor ei instituţionale, ci şi validarea tot pe calea iconomiei a Tainelor primite sau săvîrşite de cei care continuă să rămînă sau care vor să rămînă mereu în afara acestor graniţe. Pentru aprecierea unor situaţii de acest fel se impune precizarea criteriului de care trebuie să se ţină seama, care nu poate fi altul decît cel dintîi element cuprins în succesiunea apostolică pe care o deţine Biserica, şi anume, dreapta credinţă.

Potrivit acestui criteriu, acolo unde nu este credinţă adevărată, nu sînt nici Taine adevărate sau depline, chiar dacă ele se săvîrşesc formal după toată rînduiala. Dar, potrivit aceluiaşi criteriu, acolo unde există elementele de bază ale credinţei păstrate în succesiunea apostolică, trebuie să conchidem că pot să existe şi Taine adevărate. Iar elementele de bază ale dreptei credinţe sînt adevărurile credinţei mîntuitoare cuprinse în Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie.

Toate acestea ne îndreptăţesc să admitem că Biserica poate accepta oricînd şi unele formule sau mărturisiri scurte sau concentrate de credinţă mîntuitoare, pe baza cărora să valideze sau să împlinească Tainele cele din afara Bisericii, aşa cum a procedat şi în trecut, atunci cînd a socotit ca atari mărturisiri, fie credinţa cuprinsă în simbolul apostolic, fie pe cea cuprinsă în Simbolul niceo-constantinopolitan, fie pe cea cuprinsă în diverse alte tot atît de scurte formule de credinţă. În acelaşi timp, nimeni nu poate pune la îndoială că Biserica poate îndeplini lucrarea sa asupra creştinilor, în afara limitelor sale eclesiale şi în alte chipuri sau după alte rînduieli decît cele consacrate prin jurisdicţia ei formală. Ca urmare, pe temeiul dreptei credinţe, mărturisite într-o formă oricît de scurtă sau de concentrată pe care Biserica o constată în orice comunitate, eretică sau schismatică, ea are posibilitatea şi este îndreptăţită să primească sau să valideze Tainele acelei comunităţi, nu numai atunci cînd vreunul din membrii ei este primit în graniţele instituţionale ale Bisericii, ci şi independent de acest act recunoscîndu-le validitatea chiar şi în afara acestor graniţe, adică validitatea în sine a acestor Taine. Acest lucru îl şi face de fapt, atunci cînd recunoaşte ca valide Tainele pe care le administrează slujitorii eterodocşi membrilor săi, în cazuri determinate. Şi dacă acest lucru este posibil — şi, în acest caz el nu este cu neputinţă, pentru că Biserica are puterea şi misiunea în virtutea cărora poate să-l săvîrşească —, atunci cu atît mai vîrtos poate recunoaşte ca valide ierurgiile săvîrşite în afara ei în cadrul unor comunităţi de categori celor menţionate, precum şi cele administrate membrilor săi de către unii slujitori eterodocşi.

f) În legătură cu acest aspect al problemei iconomiei se pune și *problema intercomuniunii*, adică posibilitatea și legitimitatea acesteia. Intercomuniunea creștină se practică azi la trei niveluri, și anume: la nivelul rugăciunii, al ierurgiilor și la nivelul Sfintelor Taine.

Atmosfera creată de noile relații care s-au stabilit între Biserici în veacul nostru, impune reconsiderarea și adaptarea rînduielilor normative ale Ortodoxiei și în chestiunea intercomuniunii, în cadrul unei ecclesiologii privită și analizată în toate încheieturile ei, prin prisma iconomiei divine și a celei bisericești. Nu încape însă nici o îndoială că perspectivele unirii Bisericilor nu scad, ci sporesc prin practica intercomuniunii parțiale și că deci aceasta constituie o cale acceptabilă prin iconomie, iar nu de evitat cu orice preț, pentru a se ajunge mai ușor și mai degrabă la unitatea dorită.

Din cunoașterea poziției tradiționale de pînă acum a poziției Ortodoxe rezultă că ea nu va putea trece la intercomuniunea deplină în cele sacre cu alte Biserici decît pe baza unității de credință, dacă aceasta se va realiza. Această rezervă nu împiedică însă Biserica Ortodoxă să-și facă și mai vădită sprijinirea eforturilor comune în vederea apropierii Bisericilor și a înfăptuirii unității a creștinătății ecumenice, promovînd dialogurile, colaborarea practică între Biserici, și practicînd rugăciunile comune, ba chiar și asistența sacramentală — ierurgică reciprocă, cu diverse alte Biserici.

Practica existentă în această materie, trebuie privită atît în spiritul iconomiei divine cît și în acela al iconomiei bisericești pornind de la reactualizarea și punerea în adevărata lor lumină a celor două adevăruri de bază: că Domnul nostru Iisus Hristos cîrmuiește Biserica și lucrarea ei, iar nu Biserica pe Mîntuitorul și lucrarea Lui; și apoi, că Mîntuitorul nu este continuatorul lucrării Bisericii, ci Biserica este continuatoarea lucrării Mîntuitorului.

De altfel, în acord cu atitudinea sa tradițională, Biserica Ortodoxă nu practică exclusivismul sau izolaționismul religios sau social, și nici față de membrii altor Biserici, și nici față de o confesiune sau alta. Față de toți aceștia, Ortodoxia, urmînd în mod autentic și deplin rînduiala iconomiei, care derivă din Întruparea și lucrarea mîntuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, se situează pe poziția celui mai larg ecumenism creștin, ecumenismul tuturor celor mîntuiți în chip obiectiv prin jertfa Domnului. Pe toți aceștia ea îi cuprinde în rugăciunile ei solitoare către Domnul, în sprijinul și în perspectiva reală a cuvintelor lui: «Mai am și alte oi care nu sînt în staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc, și vor asculta glasul Meu, și va fi o turmă și un păstor" (Ioan 10, 16).

Pe temeiul practicării intercomuniunii parțiale cu eterodocșii, apare clar că există posibilitatea ca Biserica Ortodoxă să recunoască, prin iconomie, nu numai Tainele creștinilor din afara granițelor sale instituționale, ci și pe înșiși creștinii respectivi ca membrii aflați în diaspora. În aprecierea condițiilor proprii tuturor categoriilor de membrii ai Bisericii, ea se ghidează de starea de perfecțiune sau de imperfecțiune în care se găsesc credincioșii din categoriile respective, după treapta de înaintare sau de rămînere în urmă în care se găsesc

aceștia pe calea mîntuirii. În același fel este îndreptățită Biserica să-i socotească — cu raportare la membrii săi din cadrele ei instituționale — pe toți ceilalți credincioși aflați în afara acestor granițe. Pentru aprecierea modului în care Biserica poate și trebuie să procedeze atît față de creștinii din afara granițelor sale convenționale cît și față de necreștini, prin folosirea iconomiei, autoritatea constituită și responsabilă a Bisericii este deplin liberă să țină sau nu seama de punctele de vedere, de considerațiile și de tezele înfățișate sau înmănuncheate în diverse studii, precum și de acelea pe care le exprimă practicile adoptate, în timp, în această privință. Un lucru însă nu poate fi trecut cu vederea și de el trebuie să se țină seama în mod necondiționat. Acesta constă în faptul că iconomia deschide larg porțile Bisericii pentru cuprinderea în ea a tuturor celor care sînt socotiți pe nedrept «străini» și «nemernici» (Efes. 2, 19), precum și pentru apropierea și unirea Bisericilor, ca și pentru adoptarea celei mai înțelegătoare poziții ale Bisericii față de întreaga lume. Toate aceste obiective țin inseparabil de misiunea și lucrarea Bisericii, și ea nici nu ar putea renunța la ele întrucît nu poate abdica de la misiunea sa.

g) O problemă care ține atenția teologilor este și aceea a factorilor nereligioși care determină organizarea și lucrarea Bisericii, în perspectiva refacerii unității creștine.

Este un lucru îndeobște cunoscut că Ortodoxia, urmînd tradiției sale vechi a ținut seama în toată vremea de acești factori nereligioși, care-i determină mai direct forma de organizare și posibilitățile de lucrare. Acești factori au fost și au rămas: statul, dreptul, cultura profană și viața social-economică cu diferitele ei aspecte și înfățișări. Ortodoxia privește și prețuiește acești factori, ca elemente constitutive ale vieții în general și deci și ale vieții religioase în special, care nu pot fi înlăturate din nici o formă de viețuire pămîntească, decît odată cu suprimarea vieții, ceea ce n-a intrat niciodată în preocupările Bisericii.

Cunoscînd că forma de organizare economico-socială ca și forma de organizare politică, este dirijată în fiecare vreme de legi obiective pe care ea nici nu le creează, nici nu le desființează, Biserica le acceptă ca atare ca pe niște condiții sau cadre obiective de care trebuie să țină seama fără de abateri în desfășurarea lucrării sale.

Gîndind și acționînd în acest fel Ortodoxia nu ridică obstacole nici sub acest raport în calea apropierii și înțelegerii între toți credincioșii creștini, ci din contră facilitează această înțelegere regăsindu-se pe poziția ei tradițională atunci cînd pledează pentru pacea lumii și cînd sprijină din toate puterile acțiunile menite să înfăptuiască pe toate tărîmurile înțelegerea și înfrățirea dintre oameni, și popoare. Se înțelege deci că prin felul în care Ortodoxia ține seama de factorii nereligioși care acționează asupra vieții bisericești, valențele ei ecumenice sporesc nelimitat, așa încît ea nu devine, prin nimic, piatră de smnitеală printre oameni, ci-și afirmă, din orice punct de vedere ar fi privită, însușirea nedezmințită de piatră de temelie și de cheag al unității creștine.

h) În larga perspectivă ecumenică pe care o crează situarea problemelor puse pînă acum în orizontul teologiei Ortodoxe, dialogul ecumenic, ca factor care favorizează cunoaşterea reciprocă şi creează posibilitatea de apropiere şi conlucrare, răsare ca o desfăşurare firească ca o dezbatere a tot ce poate interesa creştinătatea şi omenirea întreagă prin prezenţa şi lucrarea Ortodoxiei în lume.

Dialogul ecumenic nu se referă la dialogul interortodox, care este o lucrare curentă de zidire şi dezvoltare a unităţii dogmatice, cultice şi canonice, a Ortodoxiei. El se referă la relaţiile intercreştine, interreligioase şi general umane. În cadrul acestor relaţii, Ortodoxia este ajutată, în diverse moduri, pe calea dialogului ecumenic, de alte Biserici, organizaţii intercreştine şi interreligioase internaţionale, care au ca obiectiv, fie unirea tuturor Bisericilor, fie înfrăţirea tuturor religiilor, fie înţelegerea şi pacea dintre toate popoarele şi statele, fie şi numai înţelegerea şi colaborarea Bisericilor din Europa sau chiar pacea şi securitatea europeană. Asupra dialogurilor de orice natură, asupra condiţiilor dialogului ecumenic în general, ca şi asupra dialogului dintre diversele Biserici, se emit tot felul de păreri.

Ortodoxia consideră însă că un dialog cu adevărat ecumenic poate fi purtat numai dacă se îndeplinesc anumite condiţii şi anume:

Cea dintîi condiţie a dialogului este sinceritatea. A doua condiţie este egalitatea părţilor, adică angajarea discuţiilor de pe poziţii egale, între Biserici, care se consideră egale.

Ţelul dialogului trebuie să fie realizarea înţelegerii între părţi pe o cît mai vastă platformă de poziţii convergente şi de interese comune legate de acestea.

Obiectul dialogului trebuie să-l constituie în mod fireso lucrurile în care se deosebesc cei care angajează dialogul, iar nu chestiuni în care punerea de acord a părţilor nu necesită efortul unor tratative. De aceea tematica unui dialog în care nu figurează deosebirile esenţiale între părţi sau în cadrul căruia se retuşează cele din această categorie înseamnă limitarea dialogului şi etichetarea cu acest nume a altor acţiuni şi intenţii.

Pentru a se putea angaja un dialog ecumenic, fiecare Biserică trebuie să aibe conştiinţa că poartă o parte din vină pentru sciziunea creştinătăţii; să fie pătrunse de sinceritate şi să conceadă că poate învăţa de la oricare altă Biserică, atît în materie de credinţă, cît şi de comportament în problemele de orientare şi de conducere religioasă, ca şi în cele ale lumii şi ale vieţii; să conceadă — cu aceeaşi smerenie — că are de învăţat multe lucruri utile de la orice grupare de oameni, inclusiv de la cei din afara Bisericii, şi să renunţe la monopol. Cu această conştiinţă smerită trebuie să ne gîndim la dialog.

Despre un adevărat dialog ecumenic poate fi vorba numai dacă relaţiile care fac obiectul dialogului sînt luate în întregimea lor, dacă sînt situate cu adevărat în orizont ecumenic. Aceasta pentru că aici o parte din întreg nu poate face abstracţie de acest întreg, şi nu-l poate sfida, nici în totalitatea lui. Ortodoxia nu a refuzat şi nu refuză, ci din contră a practicat şi practică dialogul.

i) Lucrarea de unire a făcut progrese însemnate în vremea noastră. Nenumăraţi ostenitori, plini de zel pentru unitatea creştină au găsit că, în afară de două sau trei articole de credinţă care ar putea forma o platformă minimă pentru unirea Bisericilor, nu s-ar putea invoca nimic de natură să promoveze şi să înfăptuiască unirea. Aceasta este o orientare spre tot ceea ce apropie şi abandonarea a tot ceea ce desparte.

Tezaurul comun moştenit de la Hristos Domnul este la îndemîna fiecărui credincios şi reprezintă temeiul unităţii creştine, în general, şi al unităţii Bisericii, mai ales. El este piatra cea din capul unghiului de care trebuie să ţină seama ziditorii unităţii creştine. Mai concret, acest tezaur constă din elementele pe care le reprezintă Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiţie, şi obiceiurile creştine, şi — în fine — concepţia creştină despre viaţă, adică modul creştin de a vedea şi înţelege lucrurile, optica specific creştină, mentalitatea comună a creştinilor. Chiar numai amintindu-le pe acestea ne putem da seama de proporţiile tezaurului, de elemente comune care constituie de fapt cheagul unităţii creştine, cheagul unităţii Bisericii, păstrată prin lucrarea Duhului Sfînt cu toate deosebirile neînsemnate, care au apărut şi vor mai apare între diversele grupuri de creştini, între diversele părţi ale Bisericii.

Nimănui nu poate să-i scape importanţa Sfintei Scripturi ca element de unitate a creştinătăţii. Ea este doar cuvîntul lui Dumnezeu către toţi oamenii credincioşi, şi acceptarea acestui cuvînt nu se face pe paragrafe, pe capitole şi versete, din Sfînta Scriptură, ci se face global: se acceptă sau nu se acceptă Sfînta Scriptură. Şi dacă ea este acceptată în mare de către creştinătate, este un fapt cu totul neînsemnat acela al deosebirii în tîlcuirea unora sau cîtorva din cuvintele Domnului cuprinse în Sfînta Scriptură.

În privinţa Sfintei Tradiţii, aceasta formînd un corp cu Sfînta Scriptură, are în genere aceeaşi valoare şi aceeaşi importanţă de cheag al unităţii creştine ca şi Sfînta Scriptură, oferind numeroase elemente, care rotunjesc credinţa întemeiată pe cuvîntul Sfintei Scripturi în diverse chestiuni ale învăţăturii creştine. În fruntea elementelor celor mai vechi din cuprinsul Sfintei Tradiţii se situează ca importanţă, Crezul adică Simbolul niceo-constantinopolitan, care timp îndelungat a servit ca platformă sigură şi suficientă pentru a exprima unitatea de credinţă a Bisericii vechi. S-au adăugat mereu apoi alte elemente, între care amintim împreună cu Sfîntul Vasile cel Mare, ca foarte veche, epicleza (can. 91 Sf. Vasile cel Mare), învăţătura despre Sfînta Treime (can. 91, 92), Mirungerea (can. 91, Sf. Vasile cel Mare) ca şi celelalte hotărîri dogmatice ale sinoadelor ecumenice pe care le primeşte şi le cinsteşte şi azi întreaga creştinătate, şi care în Biserica primelor zece veacuri s-au adăugat la «Crez», formînd împreună cu el miezul mărturisirii celor ce voiau să arate că se află «în unire» cu Biserica cea una care «stă pe temelia celor şapte soboare a toată lumea»; ca şi Tradiţia Apostolică, în latura ei nerevelată, cuprinsă în unele obiceiuri sau şi în unele scrieri, dintre cele atît de des invocate şi păstrate sub numele Sfinţilor Apostoli. La acestea se adaugă şi elementele Tradiţiei bisericeşti în genere, îmbinate cu ale Tradiţiei Apostolice ca şi o seamă de

obiceiuri mai mărunte, care intră cu ele în fondul comun al tradiției creștine.

În privința multora dintre aceștia și chiar în privința unor chestiuni de natură dogmatică în Biserica veche au existat foarte adesea deosebiri — o varietate imensă de forme și rînduieli organizatorice, de forme și rînduieli cultice, și chiar de poziții doctrinare —, între diversele unități mai mari și chiar între unitățile locale bisericești. Dar, toate acestea și multele altele n-au surpat unitatea Bisericii ci i-au sporit frumusețea și tăria prin varietate.

Toate aceste deosebiri bine cunoscute ca existente odinioară în Biserica veche, iar unele dintre ele perpetuate pînă astăzi, reprezintă în cea mai mare parte deosebiri firești, determinate de condițiile specifice în care a apărut și în care s-a putut dezvolta viața creștină, adică viața Bisericii. Ele nu sînt decît elemente care oglindesc varietatea inevitabilă a oricăror manifestări a vieții omenești, varietate care dă colorit și aspect cu totul remarcabil prin strălucirea sa, unității care se păstrează prin alte elemente comune, fără însă a desființa pe cele care reprezintă varietatea.

Căutînd la această varietate imensă, pe care au constatat-o sub diverse aspecte din viața bisericească, cîrmuitorii și gînditorii creștini din veacurile de demult s-au gîndit să armonizeze varietatea cu unitatea. Acestui gînd i-au dat apoi expresie prin formule ca aceea a Sf. Vincențiu de Lerin: «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus, creditum est». Tot același gînd îl exprimă și alți scriitori bisericești, între care în chip deosebit Sf. Ciprian și Sf. Vasile cel Mare.

Nici sfinții scriitori și cîrmuitori bisericești și nici sfintele sinoade nu au căutat să înlăture toate deosebirile menționate și să alerge eventual după himericul ideal al uniformității; ei au căutat, ca și prin anumite hotărîri sinodale, să definească unitatea Bisericii ca o unitate în varietate și să accentueze — pentru păstrarea unității — tocmai asupra elementului comun al vieții și tradiției bisericești. În acest sens sînt deosebit de grăitoare textele canoanelor 1, 2, 19 ale sinodului Trulan, precum și alte rostiri sinodale care au tins și au izbutit să frîneze și să tempereze, sau chiar să înlăture acele deosebiri care vătămau unitatea Bisericii, lăsîndu-le pe celelalte în ființă, fără ca să vadă în ele în mod necesar un rău, și mai ales un rău atît de mare, încît să stîrnească adversității ireductibile, între fiii uneia și aceleiași case părintești care a fost și a rămas, Biserica cea Una, Sfîntă, Apostolească și Sobornicească.

Cele mai multe din deosebirile menționate au ieșit la iveală în veacul al IV-lea după ce s-a dobîndit libertatea de manifestare a religiei creștine. Cu toate că s-a accentuat mereu necesitatea înlăturării acelor deosebiri care prejudiciau unitatea Bisericii, au fost totuși păstrate fără întrerupere, acelea care nu erau de natură să surpe această unitate.

Din cunoașterea acestor stări de lucru în Biserica veche, rezultă clar că nu a existat atunci o așa-zisă unitate de tip monolit, ci una de tip federal, dar că această unitate era socotită ca suficientă și nu a căutat a se realiza o unitate în chip de uniformitate, contrarie naturii

omenești și cu neputință de realizat. Deci căutătorii unei astfel de unități în zilele noastre fie că sînt animați de o dorință sinceră după unitate, fie că au căzut în deznădejde în această privință, nevăzînd posibilitatea realizării decît ca uniformitate, sînt alergători după himere, iar truda lor este — după cuvîntul Scripturii — o simplă goană după vînt.

Ceea ce legitimează existența în lucrarea fiecărei Biserici sau confesiuni este tocmai fondul ei pozitiv, binefăcător pentru oameni. Și acest fond constă în însăși voia lui Dumnezeu și în lucrarea pe care o săvîrșește Iisus Hristos prin actul mîntuirii oamenilor. Voința lui Dumnezeu se găsește exprimată în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Cunoașterea și urmarea ei sînt condiții pentru lucrarea mîntuirii celor ce primesc cuvîntul lui Dumnezeu. Însușirea lucrării mîntuirii la rîndul ei, nu este un act individual și singular, ci un act care se săvîrșește în unire cu ceilalți credincioși, în cadrul comunităților sau obștilor locale, și aceasta în cadrul marii obști a Bisericii.

Principala grijă a fiecărui creștin și fiecărui slujitor al Bisericii este și trebuie să rămînă lucrarea mîntuirii, iar pentru această lucrare, deosebirile minime care există între creștini, reprezintă doar pietre de poticnire sau pricini de sminteală, pe cînd elementele comune ale credinței și vieții lor în Hristos, reprezintă garantul de nădejde al dobîndirii mîntuirii. Este apoi deasupra oricărei îndoieli, că, cu cît unitatea dintre creștini și dintre Biserici se va afirma în chip mai strîns și pozitiv, cu atît și lucrarea mîntuirii se va ușura și va putea fi înfăptuită mai sigur.

Reflectînd în modul în care se prezintă în diverse epoci această rîvnă și strădanie creștină pentru mîntuire, sub aspectul unității ei, ca fiind adică mai unită sau mai puțin unită, trebuie să reținem neapărat faptul că atît starea de unitate, cît și năzuința spre unitate, favorizează mîntuirea, pe cînd starea de dezbinare o prejudiciază în mod grav. De aceea, putem spune că în zilele noastre toate condițiile create, atît prin năzuința generală după unitate și pace a tuturor oamenilor, cît și în mod special, prin năzuința după unitatea creștină și realizările în cadrul acestei năzuințe, favorizează ca niciodată în trecut lucrarea mîntuitoare.

Pe de altă parte nu se poate scăpa din vedere faptul că tocmai în zilele noastre apare în chipul cel mai pregnant un aspect constant al lucrării de mîntuire, care însă nu a prea fost luat în seamă, și anume acela al înnoirii întregii lucrări a mîntuirii. Căci într-adevăr mîntuirea este un act pe care dacă-l examinăm mai atent îl vedem înnoindu-se în fiecare vreme sau epocă, atît ca lucrare în mare, în ansamblu, de mîntuire al tuturor, cît și ca lucrare de însușire individuală a mîntuirii obiective.

Constatăm în felul acesta că elementul divin al mîntuirii și anume jertfa lui Hristos și harul sfințitor care ajută pe credincioși să-și însușească în mod subiectiv mîntuirea obiectivă rămîne aceleași, nu se schimbă, nici nu se înnoiesc în substanța lor. Mai constatăm deasemenea că în fiecare epocă, chemarea la mîntuire din partea Domnului și Mîntuitorului nostru sună altfel. Aici, intervine elementul nou și mereu

înnoitor al actului mîntuirii, element creat de om, prin strădania lui, prin munca lui, prin mersul înainte al istoriei, mers sprijinit sau împins de mîna omenească, de ansamblul condițiilor ce și le crează omul, care se raportează apoi la el și se răsfrîng asupra lui ca asupra unei realități obiective — plus condițiile individuale de conștiință, mentalitate, etc., fac ca omul să fie mai receptiv sau mai puțin receptiv pentru cuvintele Domnului, mai aproape sau mai departe de chemarea Domnului și de lucrarea de însușire a mîntuirii.

În lumina acestor condiții este evident că orice progres al omenirii pe calea spre unitate și pace, deci implicit în orice progres pe calea către unitatea creștină și cea bisericească, fac ca lucrarea mîntuirii însăși să fie primenită și favorizată prin condiții noi și tot mai bune pentru înfăptuirea ei. Aceasta nu însemnează că cineva trebuie să ia drept realitate o năzuință oricît de întemeiată. Ducerea pînă la capăt a acestei lucrări care are cele mai bune perspective astăzi este cea dintîi datorie a fiecărui creștin, iar de ea se leagă în mod firesc și corespunzător, tocmai aceea de a nu dezarma din strădania pentru înfăptuirea unității și a păcii.

În perspectivele care s-au deschis în vremea noastră pentru lucrarea mîntuirii, noi trebuie să vedem în primul rînd o îndurare a lui Dumnezeu și o nouă chemare a lui și o mai hotărîtă lucrare din partea tuturor creștinilor, pentru ca voia Lui, să se săvîrșească» precum în cer așa și pe pămînt». Iar cel dintîi imperativ al voii lui Dumnezeu este și rămîne fără îndoială, cel al păcii între toți cei ce sînt, prin originea și natura lor, frați între ei și fii ai lui Dumnezeu.

Gîndind la astfel de lucruri care sînt de natură să cheme la noi reflecții, la noi nădejdi și la noi acțiuni pe cei ce au primit cuvîntul lui Dumnezeu în inimile lor, fără să vrem, întregul curs al gîndurilor ne îndreaptă către rugăciunea fierbinte a Domnului «ca toți să fie una», rugăciune care nu poate să nu fie ascultată și împlinită de Tatăl cel ceresc. Participînd noi toți la această rugăciune sîntem datori să o facem simțită nu numai prin rostirea ei febrilă, ci și prin rostirea ei în fapte vrednice de mulțumire, în fruntea cărora se situează faptele păcii. Că, în afară de faptele arătate nu există altele mai mîntuitoare pentru sufletele creștine, în chipul cel mai lămurit, se vede și din slujirea esențială cu care sîntem datori față de Dumnezeu și față de semenii noștrii, a cărui expresie o constituie Sfînta Euharistie.

Sfînta Euharistie este atît o Taină cît și un simbol al unității Bisericii. Ca Taină a împăcării și unirii cu Hristos, prin care ni se comunică puteri suprafirești, Sfînta Euharistie îl împacă între ei și-i leagă pe creștini, cu puterea harului care-i cuprinde în fluxul său pe toți cei ce se împărtășesc și-i face pe aceștia să fie una, precum unul este însuși Domnul prin care se împacă și se unesc; ca Taină a unității Bisericii, ea îi împărtășește pe cei care o primesc cu puterea de a simți și de a trăi sentimentul realității depline, trăind ca într-un singur trup cu toți cei ce se cuminecă. Sfînta Euharistie crează sentimentele solidarității cu toți cei mîntuiți prin lucrarea lui Iisus Hristos cu care se unesc, cu toți oamenii cu care se simt formînd o unitate, tocmai prin mijlocirea lui Hristos și prin împărtășirea de roadele lucrării lui mîntuitoare. Efectele Sfintei Euharistii, ca Taină a unității Bisericii, se produc însă și se fac mai întîi văzute în comunitățile locale prin împărtășirea tuturor credincioșilor din același potir. Iar împărtășirea din același potir într-o comunitate, este aceeași cu împărtășirea în toate comunitățile din întreaga Biserică, încît, nu în mod simbolic, ci în mod real, în chip văzut, actul împărtășirii constituie o manifestare a unității Bisericii și prin aceasta a unității creștine. Dar Sfînta Euharistie mai exprimă și în mod simbolic unitatea Bisericii, a creștinătății pe care ne-o putem înfățișa în chipul unei adunări ecumenice, în mijlocul căreia se află Iisus Hristos.

Privită astfel Sf. Euharistie își răsfrînge efectele sale prin unitatea realizată în comunitatea locală asupra unității întregii Biserici, căci unitatea locală este chipul unității ecumenice a Bisericii. În plus toate elementele care alcătuiesc Biserica aflîndu-se într-o unitate organică, al cărui principiu vital este însuși Sfîntul Duh prin lucrarea sa, este evident că cine e unit cu o comunitate locală se află în unire cu întreaga Biserică, și că deasemenea cine se află în comuniune, adică în împărtășirea euharistică cu un preot, cu un episcop, în cadrul parohiei se află in aceeași comuniune cu întreaga Biserică și întărește astfel unitatea acesteia.

De aci rezultă că cine nu este în comuniune cu Biserica locală sau cu o unitate oarecare a Bisericii este în afara comuniunii cu întreaga Biserică, adică, după cum se spune în limbajul îndătinat, cel excomunicat local, adică scos din comuniune este excomunicat din întreaga Biserică.

Dar Sfînta Euharistie fiind Taina care prin efectele sale harice determină nu numai unirea religioasă, ci și unirea morală și socială a credincioșilor, prin acest singur fapt ea apare ca deosebit de importantă pentru unitatea creștină și pentru unitatea Bisericii. Aceasta pentru că Sf. Euharistie prin efectul său haric împacă și unește pe creștini cu Dumnezeu, le împărtășește acestora puterea și le impune îndatorirea ca — în vederea împăcării cu Dumnezeu și ca o condiție a acestei împăcări — ei să se împace cu toți oamenii și să se străduiască pentru împăcarea acestora între ei. Căci într-adevăr, împăcarea cu Dumnezeu din partea creștinilor ar fi un act mincinos, fără împăcarea lor cu toți oamenii, după cuvîntul Scripturii care poruncește mai întîi ca cel ce vrea să aducă jertfă Domnului să-și lase jertfa sa la altar și să se ducă mai întîi să se împace cu semenul său (Matei V, 24), și care apoi ne spune, tot atît de pe înțeles, că este mincinos cel ce zice că îi iubește pe Dumnezeu pe care nu-L vede, dar nu iubește pe aproapele său pe care îl vede (I Ioan 4, 20).

Aceste imperative impun creștinilor în mod evident îndatorirea de a face prin minima lor vrednicie ca Sfînta Euharistie să-și producă toate efectele mîntuitoare, atît asupra unității creștine, cît și asupra unității Bisericii. Ea îi îndatorează să se ferească de împărtășirea cu nevrednicie pentru a nu se face vinovați prin aceasta de separarea unității creștine, a unității Bisericii.

Ca urmare, situind Sfînta Euharistie în centrul vieții bisericești, în centrul lucrării noastre pentru mîntuire, trebuie să avem veșnic în min-

te, îndatorirea de a căuta și înfăptui continuu pacea noastră cu toți oamenii și pacea tuturor oamenilor între ei, pentru ca în acest chip să ne facem noi înșine vrednici de împăcarea cu Dumnezeu și să putem mulțumi Lui Dumnezeu pentru îndurarea și dragostea cu care s-a întrupat, s-a făcut unul ca noi, pentru ca noi să dobîndim mîntuirea. Căci, ce altceva este împăcarea cu Dumnezeu decît însăși mîntuirea? Și ce este oare, altceva Sfînta Euharistie, dacă nu însăși mulțumirea pe care o aducem Ziditorului a toate, pentru împăcarea cu Sine la care ne-a chemat prin jertfa Mîntuitorului? Și cine ar putea oare nădăjdui ca Dumnezeu să-I primească jertfa lui de împăcare înainte ca el să fi făcut jertfă față de semenii săi, și înainte de a se fi împăcat cu ei? Căci, fără împăcarea cu oamenii, este cu neputință împăcarea cu Dumnezeu; fără viețuirea în pace, cu toți oamenii nimeni nu poate avea nădejdea mîntuirii.

2. Poziția și aportul Bisericii Ortodoxe Române în lucrarea de refacere a unității creștine.

Dintre Bisericile creștine neortodoxe, Biserica Ortodoxă Română autocefală întreține azi strînse legături, în primul rînd, cu Bisericile Vechi orientale neortodoxe — necalcedoniene, care se consideră a fi și cele mai apropiate de Ortodoxie. Biserica Ortodoxă Română a acordat o atenție deosebită menținerii unor bune raporturi cu aceste Biserici. Astfel Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe din România, în anul 1981, a calificat acuzațiile de monofizitism aduse armenilor de către Eutimie Zigabenul — în sec. XII — ca invenții izvorîte din ură, considerînd că armenii nu sînt monofiziți și că ei trebuie să fie recunoscuți drept creștini ortodocși.

Biserica Ortodoxă Română și-a intensificat legăturile bilaterale cu diferite Biserici necalcedoniene, mai ales după ce Biserica Ortodoxă și-a precizat poziția față de aceste Biserici la conferința Panortodoxă de la Rodos, în 1961, unde s-a recomandat intensificarea relațiilor prietenești cu aceste Biserici, relații exprimate îndeosebi prin vizite reciproce ale întîistătătorilor, prin schimb de profesori și studenți, prin întruniri teologice, prin studii asupra vieții și organizării acestor Biserici, ca și prin colaborarea pe teren practic și în cadrul întrunirilor cu caracter ecumenist. Pe linia acestor recomandări Biserica noastră a intensificat preocupările cu privire la cunoașterea și apropierea de aceste Biserici, multiplicînd și întărind relațiile prietenești cu ele. Astfel, la consultarea neoficială dintre teologi ai Bisericii Ortodoxe cu teologi ai Bisericilor necalcedoniene de la Aarhus (Danemarca), în 1964, a participat și o delegație a Bisericii Ortodoxe Române, ca și la întrunirea de la Bristol (Anglia) din 1967.

Pe lîngă relațiile din trecut cu diferite Biserici necalcedoniene, în vremea noastră Biserica Ortodoxă Română are relații cu Biserica Armeană din U.R.S.S., ca și cu unitățile acesteia de pe teritoriul patriei noastre, cu Biserica Etiopiei, cu Patriarhia Coptă din Egipt, cu Biserica Siro-Iacobită din Malabar. Aceste relații sînt exprimate, de asemenea, prin vizite reciproce între întîistătătorii acestora, precum și prin schimburi de studenți, reviste, scrisori irenice, ș.a.

Încercări de apropiere între conducerea centrală a Bisericii Romano-Catolice și diferitele Biserici Ortodoxe, între care și Biserica Ortodoxă Română, se fac abia după al II-lea Conciliu Vatican (1962—1965), și mai ales după 1967, cînd a avut loc ridicarea anatemei aruncate de Roma la 1054 asupra Bisericii Ortodoxe.

Poziția Bisericii Ortodoxe Române privind angajarea unui dialog cu Biserica romano-catolică s-a fixat printr-o hotărîre a Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, întrunit la 29 oct. 1964, în urma fixării condițiilor în care ar fi posibil să se angajeze un astfel de dialog de către Conferința Panortodoxă de la Rhodos, ce a avut loc în același an. Aceasta s-a pronunțat în favoarea angajării unui dialog al slujirii omului și lumii contemporane cu participarea Bisericii Romano-Catolice în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Problema începerii dialogului s-a discutat la Conferința Bisericilor Europene de la El-Escorial (Spania), în 1969. Conferința panortodoxă de la Chambésy, din 1968, s-a declarat în favoarea contactelor bilaterale dintre Bisericile Ortodoxe autocefale și Biserica Romano-Catolică, respectiv cu Bisericile ei locale, și a recomandat Bisericilor Ortodoxe locale pregătirea sistematică a dialogului teologic cu Roma de pe poziții de egalitate. In sensul acestor recomandări s-a trecut la formarea comisiilor teologice tehnice pentru pregătirea dialogului dintre cele două Biserici. Dialogul a început în cadrul unei comisii mixte ortodoxe și romano-catolice, care s-a întrunit pînă acum de mai multe ori.

Contactele ecumeniste și vizitele reciproce dintre reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române și cei ai Bisericii Romano-Catolice au contribuit la crearea climatului favorabil pentru întreținerea dialogului în plină desfășurare.

Pe lîngă aceste contacte, la nivel de ierarhi, au avut loc și numeroase schimburi de vizite reciproce, precum și la nivel de teologi, profesori, cu reprezenanți ai Secretariatului pentru Unitate de la Vatican. Teologi români au participat, de asemenea, la diferite simpozioane ecumenice și au ținut conferințe la diferite universități și colegii romano-catolice. La fel, teologi și profesori romano-catolici au prezentat conferințe în cadrul institutelor teologice ortodoxe românești.

In veacul nostru, relații cu totul sporadice între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Anglicană s-au stabilit prin contacte personale între clerici și teologi români și anglicani, cît și prin schimburi de vizite între întîistătătorii celor două Biserici.

Un moment important în stabilirea de bune relații îl constituie acordul doctrinar realizat la conferința româno-ortodoxo-anglicană de la București, din 1935, moment urmat de vizitele reciproce și de scrisorile irenice schimbate cu ocazia diferitelor sărbători, ca și prin participarea delegațiilor române la diferitele congrese anglicane, în special la Comisia anglicano-ortodoxă pentru discuții doctrinare comune de la Geneva- Chambésy, la care teologii români au adus contribuții esențiale.

Relații între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Vetero-Catolică s-au stabilit încă din vremea alcătuirii acesteia (1875). Aceste relații au fost întreținute prin participarea unor ierarhi români la congre-

sele Bisericii Vetero-Catolice în care se dezbătea şi problema intercomuniunii cu ortodocşii, ca şi prin vizite reciproce între ierarhi, profesori şi studenţi.

Relaţiile Bisericii Ortodoxe Române cu Bisericile protestante sînt destul de vechi. Ele însă s-au dezvoltat mai ales după 1948, ca o prelungire a ecumenismului practic realizat între cultele religioase din România. Aceasta pentru că Biserica noastră şi Cultele sau Bisericile protestante din ţară se află în relaţii ecumenice, relaţii ce s-au concretizat prin schimburi de publicaţii teologice, prin contacte directe între delegaţiile noastre cu reprezentanţii Bisericilor protestante în cadrul organismelor ecumeniste mondiale, mai ales începînd din 1961, de cînd Biserica Ortodoxă Română a devenit membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ca şi prin întîlnirile dintre reprezentanţi ai Bisericilor protestante şi teologi ortodocşi români, cu ocazia diferitelor întruniri ecumeniste.

În cadrul ecumenismului pratic local realizat între Cultele din patria noastră, Biserica Ortodoxă Română întreţine raporturi de bună conlucrare, sprijin şi respect reciproc, cu toate Bisericile protestante din România şi în general cu toate Cultele.

Raporturile bune care există astăzi între Cultele din patria noastră se bazează pe credinţa comună în Dumnezeu, pe cunoaşterea realităţii că în faţa lui Dumnezeu toţi oamenii sînt egali şi aşezarea dragostei şi a bunelînvoiri între oameni, la temelia vieţii comunitare, pe respingerea oricărui prozelitism. La temelia acestor realităţi stă însă ospitalitatea românească ca expresie a iubirii creştine. Pe acest fond moral pătruns de atîta omenie s-au stabilit uşor relaţii de conlucrare şi respect reciproc între Cultele din patria noastră ai căror credincioşi au trăit veacuri la rînd şi au muncit împreună pe acelaşi pămînt românesc.

Ecumenismul românesc se realizează temeinic pe cele trei niveluri: la nivel de conducere, între episcopi; la nivel de învăţămînt teologic, între profesorii şi studenţii teologi; şi la nivel local, de parohie, între preoţi şi pastori, şi credincioşii acestora.

Printre formele de conlucrare ecumenistă, pe prim plan trebuie să enumerăm rugăciunile comune şi dragostea frăţească dintre ierarhi şi conducători de Culte, consfătuirile acestora prilejuite de diferitele evenimente mai importante, acţiunea comună pentru sprijinirea luptei pentru pace şi progres social, participarea în comun a reprezentanţilor Cultelor la diferite întruniri confesionale şi intereofesionale.

La nivel de învăţămînt teologic, evidenţiem relaţiile directe dintre instituţiile teologice, conlucrarea frăţească, ecumenistă, interteologică, dintre profesori şi studenţi, etc.

Pe plan local, la nivel de parohie, s-a realizat un ecumenism practic local, prin conlucrarea frăţească a preoţilor şi pastorilor şi a credincioşilor diferitelor Culte. Vecinătatea bisericilor, ca şi vecinătatea credincioşilor, împreună-lucrarea pe ogoare, fabrici, uzine şi şantiere, interesele şi ţelurile sociale comune, toate au dus la apropierea credincioşilor diferitelor Culte, ca şi a conducătorilor lor spirituali. Buna conlucrare pe plan local a vieţii bisericeşti din parohii se remarcă prin relaţiile prieteneşti dintre credincioşii diferitelor Culte şi

conducătorii lor spirituali, prin rugăciunile comune, prin participarea reciprocă la unele slujbe şi festivităţi, prin rostirea de predici şi cuvîntări în bisericile celorlalte confesiuni prin participarea la evenimentele mai însemnate, nu numai din bisericile proprii, ci deopotrivă şi din bisericile celorlalte, prin primirea festivă a conducătorilor bisericeşti, care vin în vizite canonice, de către credincioşii diferitelor culte, în frunte cu conducătorii lor spirituali. Ortodocşii, ca şi luteranii, reformaţii, unitarienii sau romano-catolicii, ş.a., aparţinători diferitelor culte din punct de vedere al credinţei, se consideră egali şi se respectă reciproc, ca avînd aceeaşi credinţă în Dumnezeu, dar fiecare exprimînd-o în forme de cult proprii şi în limba lor maternă.

În faţa acestor rezultate ale ecumenismului practic românesc nu rămîne decît să se găsească şi teoretic formule care să transpună în limbaj teologic ceea ce credincioşii se străduiesc să realizeze în mod practic: unitatea în acelaşi Dumnezeu — Creator şi Mîntuitor.

Reprezentanţi ai diferitelor organizaţii internaţionale, ca şi cei care ne vizitează ţara, admiră strînsele legături frăţeşti dintre Cultele religioase din patria noastră, şi declară că la noi s-a realizat în mic şi practic, ceea ce urmăreşte să facă în mare Consiliul Ecumenic al Bisericilor; realitate ce poate servi drept exemplu viu pentru viaţa bisericească de pretutindeni.

Se apreciază pozitiv de către toţi aceştia că în patria noastră ecumenismul faptei, practic, este o realitate; ecumenismul episcopilor este întregit de un ecumenism al profesorilor şi studenţilor teologi, şi mai cu seamă de un ecumenism al credincioşilor. Întrunirile cu ocazia diferitelor evenimente, interne şi internaţionale bisericeşti, la care de multe ori participă delegaţii comune, demonstrează tuturor apropierea dintre toate Cultele din România şi trăirea ecumenistă a acestora într-o atmosferă de frăţietate confesională, peste care pluteşte Duhul lui Dumnezeu, care unifică deosebirile confesionale şi apropie pe cei ce-L mărturisesc potrivit specificului lor doctrinar.



IV.

RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE CU LUMEA

A. POZIȚIA BISERICII ORTODOXE FAȚĂ DE EVOLUȚIA COMUNITĂȚII UMANE

Omenirea se găsește în continuu proces de prefacere, de evoluție, de înnoire, dezvoltare și progres. Biserica ia act de această evoluție a societății umane și-și croiește drumul, punîndu-se în slujba aceluiași progres. Scopul ei este mîntuirea oamenilor, fericirea și desăvîrșirea credincioșilor în Iisus Hristos. Pentru că Biserica viază și lucrează în viața credinciosului, influențează viața acestuia și evoluția comunității umane, și este influențată la rîndul ei de mediul social în care viețuiește.

Biserica nu poate sta pasivă în mijlocul unei societăți umane în continuă dezvoltare. Ea este asaltată de valurile progreselor rapide, culturale și sociale ale societății umane. Deși dogmele sînt aceleași, cultul este același, disciplina bisericească este aceeași, totuși viața bisericească e pe cale de continuă înnoire. Adevărul creștin este veșnic, dar el trebuie să satisfacă setea după viață a credincioșilor din vremea noastră. Biserica trebuie să se facă înțeleasă de către credincioși, vorbindu-le în limba lor, pe măsura mentalității lor, a tiparelor lor, a exigențelor lor evoluate, a idealurilor lor moderne.

Raportul dintre Biserică — în înfățișarea ei de comunitate religioasă creștină — și comunitatea umană în general, îl putem privi din mai multe puncte de vedere: fie arătînd contribuția pe care a adus-o Biserica în trecut pe plan religios, moral, cultural și național, măsura în care ea a slujit și slujește progresului uman, evoluției comunității umane; fie arătînd influența comunității umane asupra Bisericii, adică, felul cum aceasta a pătruns în viața Bisericii, de la început și pînă azi, respectiv elementele legate de anumite rînduieli, obiceiuri și culturi. În acest din urmă înțeles se discută astăzi în toate Bisericile creștine, insistent, problema unor înnoiri, adaptări, primeniri, care să elimine acele elemente legate de epoci depășite. Pe temeiul a ceea ce este permanent se caută să se găsească noi elemente de manifestare, de activitate, conformă cu epoca actuală de mari transformări și progres social.

Comunitatea umană se înnoiește continuu pe linia progresului. Angajarea Bisericii pe linia aceasta a ajutat la înnoirea și la recunoașterea Bisericii nu numai ca un factor religios moral, ci și ca un sprijinitor

al evoluției comunității umane. Aceasta arată că și în prezent, precum și în viitor, Biserica va urma aceeași cale, sprijinind — de pe pozițiile sale și cu mijloacele sale proprii — progresul realizat de comunitatea umană. Pe temeiul principiilor sale moral-religioase, Biserica a sprijinit și sprijină și azi soluționarea justă a problemelor ridicate de viața modernă, în interesul superior al omului. Ea contribuie la susținerea evoluției comunității umane, mai întîi prin acțiunea de înnoire morală a credincioșilor ei și sprijină mersul înainte al comunității umane, colaborînd cu ceilalți factori de răspundere la rezolvarea problemelor majore ale contemporaneității, care sînt: pacea, cooperarea, dreptatea socială, libertatea națională, demnitatea umană și democrația.

Acțiunea de sprijinire a evoluției comunității umane își găsește temeiul în însăși învățătura Bisericii. Porunca Mîntuitorului «dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei, 22, 21), ne îndeamnă la respect și sprijin loial față de puterea lumească, de autoritatea de stat, care este pusă în slujba binelui. Calitatea dublă de credincioși și cetățeni ai Statului impune acestora ca și Bisericii o atitudine loială și de sinceră slujire, de continuă jertfire pentru binele comun.

În zilele noastre s-au înregistrat pretutindeni în lume, în viața Bisericilor, numeroase schimbări, atît în forma și conținutul instituțiilor religioase, cît și în conținutul normelor care le guvernează pe acestea. Asistăm pretutindeni la un proces de «confruntare» cu realitățile, de «adaptare», de «înnoire», ca și la un proces de «apropiere», de cunoaștere reciprocă și de bună conlucrare între diferitele Biserici. Bisericile caută să răspundă cu tot ce pot și de pe pozițiile lor, la cerințele obiective ale epocii în care trăim și de aceea își potrivesc mereu formele organizatorice și își înnoiesc normele de conducere, adaptîndu-se timpului în care viază, croindu-și structuri adecvate mersului mereu înainte al comunității umane, respectînd și îndeplinind porunca divină a slujirii omului — diaconia — în scopul mîntuirii.

Biserica Ortodoxă a adoptat o atitudine pozitiv-constructivă față de problemele majore ale contemporaneității, față de evoluția comunității umane, față de progres. În mod special trebuie să amintim cursul nou care s-a dat structurilor Bisericii Ortodoxe — privită în general —, la cele patru conferințe panortodoxe de la Rodos și Chambésy-Geneva, în cadrul cărora s-a realizat o identitate de vedere în privința problemelor care se pun Ortodoxiei în contemporaneitate, atît pe plan intern cît și în relațiile cu celelalte Biserici, cu care colaborează în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și în cadrul acțiunii de luptă pentru pace.

Cu noile realități a fost confruntată și Biserica Romano-Catolică, care în urma Conciliului II Vatican a luat forme structurale noi, întreprinzînd o vastă acțiune de aducere la zi (aggiornamento) a structurilor sale tradiționaliste.

Bisericile protestante și-au reactivat, și-au creat și ele, noi structuri cum sînt: vechiul congres Lambeth, care este de fapt Sinodul general al Bisericii Anglicane, Federația Luterană Mondială, Alianța Mondială Reformată, ș.a.

Cu un profil aparte de colaborare între toate confesiunile este Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care angajează toate Bisericile membre, printre care se numără și Biserica Ortodoxă Română.

Factorii care determină, pe de o parte, înscrierea Bisericii pe scara evoluției comunității umane, iar pe de altă parte, determină continua evoluție a structurilor religioase în epoca noastră, sînt în primul rînd activitatea de slujire a Bisericii pusă în slujba omului, a societății umane, în scopul realizării misiunii Bisericii, care este înfăptuirea mîntuirii oamenilor, motiv pentru care trebuie să se acomodeze mereu condițiilor timpului; iar în al doilea rînd progresul social, între care și cel al structurilor specifice bisericești.

Biserica, cu întreaga ei ființă și structură, confruntată cu noi realități, de care este obligată să țină mereu seama, îmbracă forme structurale adecvate timpului, fapt care arată că în vremea noastră de progres social, structurile și orientările ei reflectă transformările înnoitoare care au cuprins întreaga omenire, ca un aspect al biruinței noului asupra vechiului.

Schimbările privind unele structuri ale sale ca și cele de orientare care s-au produs în viața Bisericii, marchează și o evoluție în atitudinea ei față de problemele majore ale contemporaneității în continuă evoluție și progres, și o tendință spre conlucrare și unitate.

O vădită evoluție s-a înregistrat și în structurile religioase ale Bisericii Ortodoxe Române, înscrisă și ea pe linia sprijinirii evoluției societății umane, a progresului social. În acord cu noua orientare a conferințelor panortodoxe, Biserica Ortodoxă Română — în stabilirea contactelor bilaterale sau multilaterale cu alte Biserici — a intensificat participarea la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, a intrat în relații de dialog teologic cu Biserica Romano-Catolică, cu Bisericile Vechi-orientale, cu Biserica Anglicană, cu Biserica Luterană, ș.a., stabilind contacte directe, prin vizite reciproce la nivel înalt, schimb de studenți, schimb de profesori, schimb de reviste, ș.a.

În ce privește viața internă a Bisericii noastre, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a arătat linia de orientare autentic religios-morală și canonică creștină în condițiile de democrație și libertate din patria noastră, prin predică, cateheză și prin presa bisericească. Legată de interesele locale, preoțimea s-a angajat cu însuflețire la respectarea cu loialitate a noilor rînduieli din patria noastră, sprijinind progresul social în general și în mod concret toate acțiunile menite să îmbunătățească necontenit viața oamenilor.

Legată de aspirațiile de totdeauna ale credincioșilor români ortodocși, în toate împrejurările și prin toate mijloacele, Biserica Ortodoxă Română a slujit și slujește evoluția mereu ascendentă a societății umane românești angajate pe linia progresului, de pe poziții proprii și cu mijloace specifice bisericești. Ea a luat o atitudine pozitiv-constructivă, activă, de slujire a omului și societății, de sprijinire a noilor realizări din patria noastră. Ea se caracterizează și dă dovadă de o mare

permeabilitate pentru ideile de înoire, nu a ridicat și nu ridică obstacole sau baricade în calea pătrunderii acestor idei în rîndurile masei credincioșilor săi sau în conștiința acestora. Orientată consecvent spre mersul înainte, adică spre continuă evoluție și progres, ea a fost și a rămas în mod statornic, în cel mai general și cuprinzător înțeles, nu numai un factor religios-moral, ci și un factor de sprijin real al evoluției comunității umane, al progresului realizat de poporul român, contribuind cu loialitate, la dezvoltarea lui multilaterală.

B. BISERICA ȘI PACEA LUMII

(Temeiuri ale păcii cuprinse în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție, precum și în concepția unor teologi și gînditori umaniști)

Pacea, în concepția biblică ni se înfățișează ca o reflectare a păcii treimice — dumnezeiești asupra oamenilor, iar întronarea păcii pe pămînt constituie urmarea firească a venirii în lume a «Domnului păcii», Mesia cel vestit de profeții Vechiului Testament și așteptat ca un «Domn al păcii» de toate popoarele, a cărui stăpînire și pace nu va avea hotar (Isaia 8, 5—6). El, Domnul păcii va preface săbiile în pluguri și sulițele în seceri (Isaia 2, 2—4). El este Mielul lui Dumnezeu care va ridica păcatul lumii și care va lua asupra sa păcatele noastre, și prin ispășirea lor ne va da pacea (Isaia 52, 12—13). În concepția profetică a Vechiului Testament, pacea se realizează prin prefacerea lăuntrică a oamenilor, care, apoi, va călăuzi întreaga lor activitate religios-morală și comunitară — socială.

Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mîntuitorul, a fost vestită de îngeri prin cuvintele: «Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pămînt pace, între oameni bunăvoire» (Luca 2, 14), ca o mare bucurie în cer și pe pămînt, fiindcă pacea este adusă tuturor oamenilor, prin Mîntuitorul care este Hristos Domnul păcii (Luca 2, 11).

Îngerii aduc slavă lui Dumnezeu pentru că Fiul lui Dumnezeu întrupat, venind în lume «pentru ca lumea să aibă viață veșnică, și mai multă să aibă» (Ioan 6, 40), este Acela care aduce pacea între Dumnezeu și oameni, a omului cu el însuși și a oamenilor între ei.

— Dumnezeu «a trimis Cuvîntul Său fiilor lui Israel și le-a vestit Evanghelia păcii prin Iisus Hristos care este Domnul tuturor». Sfîntul Evanghelist Luca spune că Iisus Hristos ca Domn al păcii a adus pacea între Dumnezeu — El Însuși fiind Dumnezeu — și oameni, «pace în cer și întru cele înalte» (Luca 19, 38), pacea duhovnicească ca dar al lui Dumnezeu. Sfîntul Apostol Pavel arată că pacea aceasta vine prin cruce, adică prin răscumpărarea Domnului (Galateni 6, 14—16) Apostolul trimite efesenilor «har și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru și de la Domnul nostru Iisus Hristos» (Efeseni 2, 4), ca unora care, «fiind îndreptați

prin credință, avem pacea cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos» (Romani 5, 1), căci «dacă vrăjmaș fiind ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, cu mult mai vîrtos, împăcați fiind ne vom mîntui întru viața Lui» (Romani 5, 10—11). Sfîntul Apostol Iuda consideră pacea între Dumnezeu și om ca o milostivire dumnezeiască (Iuda 1, 2). Mîntuitorul însuși ne spune : «Pace vă las vouă, pacea Mea dau vouă» (Ioan 14, 27). Aceasta pentru că El este Domn al păcii (Isaia 9, 5 ; II Tes. 3, 16), Dumnezeu al păcii (Rom. 15, 33; I Tes. 5, 23), pacea noastră cu Dumnezeu (Efes. 2, 14).

Pacea cu Dumnezeu s-a vestit prin îngeri (Luca 22, 14), prin Iisus Hristos (Efes. 2, 17), prin sfinții slujitori (Rom. 10, 15), întru numele Lui Hristos (Fapte10, 36). Pacea aceasta se dobîndește prin credință (Romani 15, 13), este una din roadele Duhului (Rom., 8, 6 ; 14, 17 ; Gal. 5, 22), dăruită de Dumnezeu (Rom. 1, 7). Pacea cu Dumnezeu e însoțită de dreptate (Rom. 14, 17), de bucurie (Rom. 15, 13), de dragoste către legea Domnului (Psalm, 118, 165), de cugetare spirituală (Rom. 8, 6). Ea este făgăduită Bisericii (Is. 54, 13), celor care vin la Hristos (Is. 57, 18), celor credincioși (Is. 55, 12), celor smeriți (Ps. 36, 11), celor ce nădăjduiesc în Dumnezeu (Is. 26, 3).

Credincioșii trebuie să caute pacea cu Dumnezeu (II Tim. 2, 22) ; căci ei au pacea cu Dumnezeu (Rom. 5, 1), în Iisus Hristos (Ioan 16, 33) ; se bucură de pacea cu Dumnezeu (Ps. 4, 8), o păstrează (Is. 26, 3), se îndreaptă către ea (Fil. 4, 7), mor în ea (Lc. 2, 29), se veselesc în aceasta după moarte (Rom. 2 10), se roagă pentru pacea unuia cu altul (Gal. 6, 16). Pacea cu Dumnezeu a credincioșilor este mare (Ps. 118, 165), îmbelșugată (Ps. 71, 7), credincioasă (Iov. 34, 29), sprijin de încercare (In. 14, 27), care întrece orice gîndire (Fil. 4, 7). Cei răi însă nu știu căile păcii cu Dumnezeu (Rom. 3, 17), nu știu la ce ajută pacea cu Dumnezeu (Lc. 19, 422), nu au pacea cu Dumnezeu (Is. 48, 22), nădăjduiesc în pacea cea falsă (Deut. 29, 19).

— Iisus Hristos Domnul păcii a adus și pacea între oameni ca și pacea între popoare. Una din fericirile care arată calea desăvîrșirii creștine este închinată păcii : «Fericiți făcătorii de pace, că aceștia fii lui Dumnezeu se vor chema» (Mt. 5, 9). Sfîntul Apostol Pavel demonstrează aceasta pe plan înalt duhovnicesc. El arată că toți cei ce s-au unit în Hristos formează în chip tainic un trup al său, trăind în armonie deplină ca mădulare ale sale. Ceea ce îi unește este însă iubirea creștină, care topește tot ce-i separă, căci, El (Iisus Hristos) «este pacea noastră, care a făcut unul din amîndoi (iudeu și elin) zidindu-i într-un om nou, făcînd pace, și s-a împreunat într-un singur trup vestind pacea, omorînd prin ea vrăjmașii» (Efes. 2, 14—18). Colosenilor le scrie, același Apostol, «pacea lui Hristos, la care ați fost chemați ca să alcătuiți un singur trup, să stăpînească în inimile voastre» (Col. 2, 15), aceasta înseamnă că toate popoarele sînt chemate la această înfrățire în pace (I Cor. 13, 11). Dumnezeu dă pacea celor ce iubesc legea Lui (Ps. 34, 27).

Pacea se dobîndește prin rugăciune. De aceea ni se poruncește să ne rugăm pentru ocîrmuitori (I Tim. 2, 2), pentru pacea țării (Ier. 29, 7). Legătura păcii aduce unirea sufletelor (II Cor. 13, 11 ; Efes. 4, 8) ; ea este necesară pentru bucuria vieții (I Pt. 3, 10—11). Credincioșii trebuie să iubească pacea cu oamenii (Zah, 8, 10), să fie preocupați de menținerea ei (Lc. 3, 18), să aibă spiritul păcii, (I Pt. 3, 4) să trăiască în pace cu semenii (II Cor. 13, 14), să cultive această pace (Mc. 9, 51), să caute mereu pacea (I Pt. 3, 11), să facă tot ce le este posibil slujind pacea (Rom. 14, 19). Să aibă pace cu toți oamenii (Mt. 5, 25), să se roage pentru pacea Bisericii și a lumii (Efes. 6, 23), să îndemne și pe alții să se roage pentru pacea țării (I Tim. 2, 22). Cei răi urăsc pacea cu semenii (Ps. 119, 6), nu vorbesc despre pace (Ps. 34, 20) sau vorbesc despre pace cu fățărnicie (Ier. 9, 8), nu se bucură de pace (Iov, 15, 20).

Din pacea cu Dumnezeu și cu oamenii izvorăște pacea cu și în sine însuși. Omul împăcat cu Creatorul și cu semenii săi are cugetul liniștit, sufletul împăcat. Condiție indispensabilă a acestei păci este însă credința. Lucrul acesta L-a spus Mîntuitorul cînd arătîndu-Se după Înviere ucenicilor cuprinși de spaimă Le-a zis : «Pace vouă», adică «fiți liniștiți», «bucurați-vă», «fiți blînzi», «nu vă îngrijorați de nimic», «rugați-vă», și «cereți cele de trebuință și mulțumiți Domnului pentru toate, căci pacea lui Dumnezeu care întrece orice pricepere, vă va păzi inimile și gîndurile în Hristos Iisus» (Filipeni 4, 4—7). Ceea ce dă creștinului pacea deplină este împlinirea tuturor datoriilor sale : «ce ați învățat, ce ați primit și ați auzit de la Mine și ce ați văzut la Mine faceți. Și Dumnezeul păcii va fi cu voi» (Filipeni 4, 9) ; El vă va da totdeauna pacea (II Tes. 3, 15) ; El vă va face desăvîrșiți în orice lucru bun, ca să faceți voia Lui (Evr. 13, 20—21).

*

Concepția creștină a întreitului aspect al păcii : pacea cu Dumnezeu, pacea cu aproapele și pacea cu sine însuși se reflectă într-un mod și mai pregnant în scrierile Sfinților Părinți, care nu încetează de a îndemna fierbinte la pace, arătînd că în viața popoarelor, pacea se numără printre bunurile supreme.

Comentînd textele Sfintei Scripturi despre pace, Sfîntul părinte Clement al Romei scrie : «Caută pacea și urmează-o» (Ep. I. Cor. 11), iar Sf. Ignatie al Antiohiei proclamă: «Nimic nu este mai bun decît pacea (Ep. către Efes. 13). Sfîntul Vasile cel Mare spune, că: «Pacea este dar ceresc și dă mîntuirea lui Hristos» (Ep. 70) ; Sfîntul Ioan Hrisostomul ne învață că «atît de mare bun este pacea încît fii ai lui Dumnezeu se numesc cei ce o fac și o clădesc, pe bună dreptate, deoarece și Fiul lui Dumnezeu, pentru aceasta a venit pe pămînt ca să facă pacea între cele de pe pămînt și cele din cer» (Omil. II Ep. către Colos.). Fer. Augustin spune că Domnul a pus pacea ca țintă «a omului», arătînd că «pacea» și «viața veșnică» sînt unul și același lucru, putînd să se înlocuiască una pe alta, spunînd : «pacea este un bun atît de mare, încît chiar în cele pămîntești și trebuitoare, nimic nu este mai plăcut» (De civitate Dei

19), precizînd că «aşa după cum nu există nimeni care să nu voiască bucuria, tot aşa nu există nimeni care nu vrea să aibă pacea (Idem). Fer. Augustin, păstrîndu-se pe linia tradiţiei Sfintei Scripturi, sintetizează esenţialul concepţiei creştine asupra păcii. Explicînd vocaţia irenică, constitutivă a mesajului etic al Evangheliei lui Hristos, mesaj condensat în marea poruncă a iubirii (Mt. 22, 37—39), Fericitul părinte african oferă, exprimînd într-o formă pregnantă, răspunsul specific al Bisericii din totdeauna, în problema păcii ca dar al lui Dumnezeu.

În vederea menţinerii păcii ca dar al lui Dumnezeu, unii Sfinţi Părinţi intonează rugăciuni fierbinţi pentru pacea a toată lumea : «Doamne — zice Sfîntul Clement al Romei — (Ep. I Cor.), dă-ne înţelegere şi pace nouă şi la toţi cei ce locuiesc pe pămînt» Origen arată că pacea trebuie apărată cu orice jertfă «Creştinul este dator să apere pacea cu munca sa, cu truda sa, dacă este necesar, chiar cu primejduirea vieţii şi a bunului său nume" (Comentariu la Ep. către Rom.).

Adevăraţii creştini, spune Sf. Atanasie cel Mare, se roagă, nu fac război, se îndeletnicesc cu munca ogoarelor, în loc să se lupte, îşi împreună mîinile pentru rugăciune, în loc să pună mîna pe arme (Despre întruparea Cuvîntului). Sf. Grigorie de Nisa consideră războiul o crimă, iar Sfîntul Vasile cel Mare socoteşte că adevăratul slujitor al lui Hristos nu poate fi decît un om al păcii (Ep. 154). El provoacă chiar o întrecere între «făcătorii de pace», : «Să se facă între voi întrecere bună, care se va învrednici întîi să fie numit «fiu al lui Dumnezeu», agonisindu-şi această vrednicie prin facere de pace» (Ep. 214). Sfîntul Ioan Hrisostom ne explică pentru ce în Biserica creştină se spune nu numai «pace vouă», ci «pace tuturor» (Omilia 3, Ep. către Colos.).

Sfinţii Părinţi consideră realizarea de raporturi paşnice între toţi oamenii ca pe o năzuinţă ce trebuie să se împlinească. Sfîntul Ioan Hrisostom arată că «pacea nimiceşte războiul, distruge teama, alungă vrăjmăşia. Niciodată n-am fost şi nu vom fi duşmani ai păcii. Căci dacă, vom pierde pacea, ne vom face duşmani ai celor care au auzit de la Hristos cuvintele «pace vouă" (Omilia la Înălţarea Domnului); iar Sfîntul Ciril al Alexandriei ne îndeamnă : «Să învăţăm şi noi că trebuie să fim blînzi şi făcători de pace ; să căutăm în tot chipul să trăim fără războaie, după cuvîntul Scripturii», (II Tim. 2, 24), (pericope alese din Facere).

Sfîntul Isidor Pelusiotul condiţionează pacea de dreptate: «Pacea amestecată cu dreptatea, este un bun dumnezeiesc ; iar dacă una dintre ele ar exista fără cealaltă, s-ar vătăma frumuseţea virtuţii (Cap. III, Ep. 2, 246).

Sfîntul Ciprian leagă pacea de dragoste spunînd : «Dragostea este legătura frăţiei, temeiul păcii, statornicia şi tăria unităţii : ea este mai mare decît nădejdea şi credinţa» (Despre bunătatea răbdării) ; iar Fer. Augustin spune că : «E mai bine să nimicim războaiele prin cuvinte, decît pe oameni prin sabie, şi să cîştigăm pacea prin pace, nu prin război» (Ep. 229).

Pacea creştină, spune Petru Hrisologul, este «pacea între fraţi, este voinţa lui Dumnezeu, bucuria lui Hristos ; ea este desăvîrşirea sfinţeniei, regula dreptăţii, învăţătura adevărului, păzitoarea vieţuirii curate. Pacea este mama iubirii, legătura unirii şi dovada limpede a minţii curate» (Despre pace).

Cu aceeaşi tărie accetuează Sfinţii Părinţi şi pacea lăuntrică pe care şi-o află credinciosul împăcat cu Dumnezeu şi cu semenii săi. Sfîntul Vasile cel Mare demonstrează că pacea lăuntrică depinde de curăţia interioară a celor credincioşi, spunînd : «Bunătatea păcii este un bun mare şi minunat, căutat cu rîvnă de toţi cei ce iubesc pe Domnul (Ep. 114), aceasta pentru că «nimic nu este mai dulce de auzit decît numele păcii ; nimic nu este mai sfînt şi mai plăcut Domnului decît să te trudeşti pentru ea» (Ep. 64).

Sfîntul Ioan Hrisostom, proclamă pacea «maica tuturor bunurilor» pentru că, dacă lipseşte ea, «toate celelalte sînt de prisos» ; «să ne rugăm», spune el — cerînd îngerul păcii şi pretutindeni să cerem pace fiindcă nimic nu este asemenea ei. La Biserică, în litanii, în rugăciuni, în cuvinte de urare, odată, de două ori, de trei ori, şi de mai multe ori, întîistătătorul Bisericii dă pacea zicînd: «Pace vouă" (Matei 10, 13), «pace tuturor» (Sf. Liturghie). Căci dacă aceasta lipseşte toate sînt de prisos. Şi iarăşi a spus ucenicilor: «Pace las vouă, pacea Mea dau vouă» (In, 14, 27). «Aceasta deschide calea dragostei... Dacă făcătorii de pace sînt fii ai lui Dumnezeu, potrivnicii ei sînt fii ai diavolului" (Omilia la Ep. către Colos.).

Sfîntul Ciprian arată că pacea este caracteristica adevăraţilor ucenici ai Mîntuitorului. «Pacea trebuie să o caute şi să o urmeze fiii păcii. Dacă sîntem împreună, — moştenitori cu Hristos să rămînem în pacea lui Hristos. Dacă sîntem fiii lui Dumnezeu făcători de pace trebuie să fim». (Despre unitatea Bisericii). «Numele păcii este rîvnit pentru că pacea este temelia trainică a religiei creştine şi podoabă a altarului ceresc al Domnului» (Petru Hrisologul, Despre Naşterea Domnului).

Iată deci cum Sfînta Scriptură ca şi Sfinţii Părinţi exprimă concepţia creştină a păcii sub cele trei ipostaze de pace cu Dumnezeu, pacea cu oamenii şi între oameni şi pacea cu noi înşine.

Pacea a constituit şi constituie o preocupare constantă şi la mulţi cărturari şi teologi. Unii ca aceştia, alături de toţi oamenii iubitori ai păcii, consideră pacea ca o stare structurală firească a relaţiilor dintre state şi popoare, fapt pentru care ei caută să sprijine aspiraţiile tuturor oamenilor, spre eliminarea războiului din viaţa societăţii umane, militînd pentru statornicirea unor norme care să asigure, să garanteze promovarea şi menţinerea unor raporturi paşnice între naţiuni, state şi popoare, să slujească pacea, arătînd căile şi modalităţile practice care să poată duce la realizarea şi consolidarea unor relaţii paşnice între oameni, state şi popoare. În acest sens Sfîntul Ioan Gură de Aur — urmînd pe Seneca — spune că înţelegerea şi buna convieţuire a diverselor neamuri în societate este absolut necesară, ele asigură acele chezăşii care menţin pacea (Omilia 25 la I Corinteni, 11, 1).

În acelaşi sens, în Evul Mediu, Părinţi bisericeşti, canonişti şi cărturari teologi subliniau necesitatea reglementării relaţiilor dintre state prin mijloace paşnice, în scopul asigurării unei păci permanente, condamnînd cruzimile la care se recurge în războaie şi relevînd necesitatea renunţării la război ca mijloc de soluţionare a diferendelor.

Toma d'Aquino, (1225—1274), reluînd şi dezvoltînd unele idei ale Fericitului Augustin, consideră şi el că relaţiile dintre state — unite într-o comunitate creştină —, trebuie să aibă un caracter paşnic.

Reformatorul John Wycliff (1330—1384) considera că relaţiile de înţelegere şi colaborare între oameni se pot dezvolta numai în condiţiile desfiinţării inegalităţilor existente (De ordine christiano); iar Jan Hus (1369—1415), susţinea că raporturile paşnice nu se pot statornici decît în condiţiile lichidării ocupaţiei străine. Asuprirea şi exploatarea reprezintă — spunea Hus — «o sursă de discordie, de disensiuni şi neînţelegeri»; iar eliminarea lor «duce la libertate, egalitate şi pace».

Gînditorul medieval Hugo Grotius (1583—1645), în lucrarea sa «De iure beli ac pacis», stăruie asupra «moderaţiei şi toleranţei», demonstrînd necesitatea înţelegerii şi cooperării între popoare, ca şi necesitatea elaborării unor reguli care să asigure pacea. El recomandă ca încheierea păcii să fie sprijinită, «chiar dacă prin aceasta se produce o pagubă», pentru că «pacea este folositoare şi celor biruiţi şi biruitorului, ca şi celor a căror soartă e încă nehotărîtă». «Dacă se poate obţine o pace destul de temeinică — spune Hugo Grotius — iertînd şi nedreptăţile şi păgubirile şi cheltuielile, ea nu e neprielnică, mai ales între noi creştinii, cărora Domnul ne-a hărăzit pacea Sa». Tot Hugo Grotius spune că El ne cere ca «atît cît e cu putinţă, atît cît atîrnă de noi, să căutăm pacea cu toţi oamenii». Pacea pentru creştini este «una dintre cele mai mari îndatoriri», şi de aceea, «odată încheiată, în orice condiţii, pacea trebuie să fie pe deplin respectată». În felul acesta războiul constituie o excepţie, iar pacea o regulă.

Pe baza tezelor lui Hugo Grotius, gînditorii care i-au urmat, au subliniat faptul că «baza păcii constă în consimţămîntul popular», iar acesta se găseşte «în cutume sau tratate», şi că «egalitatea statelor este premiza păcii».

Promovarea şi menţinerea păcii constituie obiective esenţiale ale societăţii umane şi în concepţia gînditorilor români: Miron Costin, (1633—1691), Constantin Cantacuzino (1650—1716), Nicolae Milescu (1636—1708), Dimitrie Cantemir (1679—1723), Simion Bărnuţiu, (1808—1864) ş.a.

În epoca contemporană se conturează o idee nouă, aceea a coexistenţei paşnice, ca singură alternativă viabilă. Aceasta pentru că în efortul paşnice, ca singură alternativă viabilă. Aceasta pentru că în efortul lor de progres şi dezvoltare, popoarele au nevoie de pace, iar pacea presupune înţelegere, cooperare. În epoca noastră ideea organizării păcii, enunţată în epoca anterioară, îmbracă forme precis conturate în constituirea Societăţii naţiunilor după primul război mondial, şi a Organizaţiei Naţiunilor Unite, după al doilea război mondial, precum şi prin elaborarea şi adoptarea Pactului Ligii Naţiunilor, şi respectiv,

Carta Naţiunilor Unite. Coexistenţa paşnică este o cerinţă a epocii noastre. Se cere deci promovarea unor relaţii de coexistenţă paşnică între statele şi popoarele lumii.

Pacea constituie nu numai o preocupare constantă în gîndirea celor mai luminate minţi ale umanităţii, ci şi în reglementările adoptate în tratatele şi înţelegerile internaţionale din antichitate pînă în prezentul istoric pe care-l trăim.

Epoca contemporană se caracterizează printr-o accentuare a preocupărilor de elaborare a unor norme şi principii de drept internaţional menite să asigure pacea, libertatea popoarelor, cooperarea paşnică între naţiuni. Tratatul de pace de la Paris, din anul 1947, în mod expres arată necesitatea adoptării unor norme în vederea asigurării unor relaţii paşnice în Europa şi în lume. Aceste norme trebuie să reprezinte însă acordul unanim de voinţă al statelor suverane şi egale, care să-şi asume o serie de drepturi şi îndatoriri în menţinerea şi consolidarea păcii. Totodată se impune a se prevedea şi unele garanţii în aplicarea normelor şi principiilor convenite, pentru că numai astfel se va asigura o pace durabilă.

La efortul unanim al gînditorilor dintotdeauna şi de pretutindeni, ca şi al naţiunilor şi statelor, în vederea menţinerii unei păci durabile în lume, se conjugă şi acţiunile întreprinse de Biserica Ortodoxă Română, care foloseşte toate mijloacele specifice religioase şi morale de influenţare, spre a face ca în lume să se menţină pacea, prosperitatea şi progresul. Ea sprijină, de pe poziţii proprii şi cu mijloace specifice, instaurarea în lume a unei păci durabile, a unei bune rînduieli bazată pe libertate, dreptate, egalitate şi demnitate pentru ca Bunul Dumnezeu — «Izvorul vieţii» şi «Iubitorul de oameni» — să ne păzească de primejdia unui război, să împrăştie toată mînia şi ura dintre oameni, să insufle permanent gînduri bune, de pace, mai ales acelora care răspund de destinul oamenilor şi al popoarelor.



BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

PARTEA I-A

ACTIVITATEA BISERICII

I. ACTIVITATEA ÎNVĂŢĂTOREASCĂ

Exercitarea puterii învăţătoreşti sau de propovăduire în Biserică

DURĂ V. N., *Norme canonice referitoare la îndatorirea învăţătorească şi omiletică a preotului*, MB 3-4/1983.
PETRESCU N., *Ce este Sf. Scriptură?*, BOR 9-10/1975.
CONSTANTINESCU I., *Sf. Scriptură şi magisteriul Bisericii*, GB 9-10/1975.
BULACU M., *Citirea Bibliei sau Sfintei Scripturi de către credincioşii creştini mireni*, GB 3-4/1976.
CORNIŢESCU E., *Sf. Scriptură în mîna credinciosului*, O 2/1980.
ŞEBU S., *Preocupări şi orientări în predica protestantă din Germania apuseană*, MA. 4—6/1980.
MOLDOVAN I., *Cunoaşterea Sf. Scripturi după învăţătura ortodoxă*, O 2/1980.
CARAISARIDIS C., *Lecturile biblice în Liturghiile diferitelor rituri liturgice*. Studiu istorico-liturgic, ST 1-2/1980.
IVAN I., *Lecturile biblice în cadrul serviciilor divine*, MMS 3-4/1972.
CÂNDEA Sp. *Citirile sau lecturile în cadrul Sf. Liturghii*, MB 10-12/1965.
COLOTELO M., *Importanţa Mărturisirilor ortodoxe pentru studiul Dreptului bisericesc*, O 2/1959.
CHIŢESCU N., *Însemnătatea Mărturisirilor de credinţă în cele 3 Confesiuni creştine*, O 4/1955.
FLOCA I. N., *Particularităţi şi convergenţe în Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă şi în Confessio Augustana privitor la Sfintele Taine*, ST 7-10/1980.
CĂLUGĂR D., *Catehisme* (1544-1976), MA 10-12/1977.
MOLIN V., *Interpretări noi în legătură cu Catehismul de la Sibiu (contribuţii la cunoaşterea începuturilor de tipar bisericesc în grai românesc)*, MA 1-2/1960.
MLADIN N., *Catehismul creştin drept credincios (recenzie)*, MA 5-8/1957.
PISTRUI C., *Catehismele Bisericii Ortodoxe Ruse*, MA 3-4/1957.
MOLIN V., *Reflecţii la un studiu despre Catehismul grecesc de la 1544*, MA 9-10/1969.
GAVRILOVICI N., *Versiunea românească a Catehismului mic*, MB 7-9/1978.
LOICHIŢĂ V., *Hotărîrile şi definiţiile dogmatice de credinţă ale celor 7 sinoade ecumenice*, MB 1-2/1959.
DALEA J., *Despre simbolul credinţei*, GB 7-8/1965.
CHIR V., *Cărţile de învăţătură pentru preoţii din sec. XVII-XVIII*, ST 9-10/1961.
SAVIN I. G., *Apologetica*, I-II, Bucureşti, 1940, 1943.
REZUŞ P., *Curs de Teologie fundamentală*, Caransebeş, 1942.
STAN L., *Superstiţie şi obscurantism mistic*, ST 2-6/1950.
SCHMEMANN A., *Confession and Communion*, în «Documents of the Orthodox Church in America», febr. 1972.
POPA I., *Norme canonice privitoare la dreptul şi datoria de a predica*, GB 3-4/1972.

BURCĂ G., *Rînduieli canonice privitoare la propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu*, MMS 3-4/1974.
PANĂ M., *Principii şi coordonate de propovăduiri ale cuvîntului în Biserica Ortodoxă Română*, ST 3-4/1973.
REZUŞ P., *Principiile ortodoxe ale propovăduirii*, MO 1-2/1969.
SCRIBAN I., *Cum învăţăm a predica*, BOR 1-4/1942.
MUNTEANU Al., *Călăuza omiletică*, GB 5-6/1968.
BELU D., *Cu privire la propovăduire*, MA 3-4/1956.
BICLE V., *Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu în lumina învăţăturii Bisericii Ortodoxe*, MO 1-2/1975.
BĂJĂU J., *Predica, mijloc de propovăduire şi de păstrare a dreptei credinţe în trecut şi azi*, MO 1-2/1975.
BRANIŞTE E., *Îndrumări către preoţi privitoare la datoria de a predica*, MO 7-9/1977.
RĂDĂŞANU P., *Elocvenţa în retorică şi omiletică*, ST 7-10/1976.
CRISTESCU G., *Revelaţie, dogmă şi predică*, ST 3-4/1954.
CRISTESCU G., *Omilie mare şi omilie mică sau omilie exegetică şi omilie tematică*, MMS 1-2/1958.
CRISTESCU G., *Valoarea şi funcţionarea subconştientului în predică*, MO 1-2/1957.
CRISTESCU G., *Îndrumări omiletice*, BOR 7-8/1953.
BUNEA I., *Rutina, predica în calea desăvîrşirii sufleteşti a preotului*, MO 5-6/1958.
CRISTESCU G., *Predică şi predicator în vremea noastră*, ST 3-6/1950.
CHILEA S., *Predicatorul*, MO 3-4/1958.
NEAMŢU M., *Metode şi mijloace pastorale de propovăduire şi păstrare a dreptei credinţe după Sf. Simion al Tesalonicului*, MO 5-6/1974.
BELU D., *Omilie sau predică*, MA 3-4/1957.
BELU D., *Cu privire la textul predicii*, MA 11-12/1964.
FLOCA I. N., *Indice sistematic de predici la duminecile de peste an apărute în publicaţiile bisericeşti (1948—1981)*, în: MA., *Lumină din lumină*, predici, Sibiu 1985.
BELU D., *A propovădui, ce înţeles are*, MA 3-4/1959.
BELU D., *Cu privire la ilustraţia în predică*, MA 7-8/1962.
BELU D., *De ce e necesar să predici după plan*, MA 7-8/1960.
BELU D., *Predica apostolică*, MA 1-3/1966.
BELU D., *Predica postapostolică*, MA 4-6/1966.
BELU D., *Predica veacului de aur*, MA 1-2/1964.
BELU D., *Predica prin fapte*, MO 7-9/1961.
BELU D., *Pentru o propovăduire mai rodnică*, MA 1-2/1956.
BELU D., *Predicatorul în concepţia Sf. Ioan Gură de Aur*, BOR 3-4/1959.
BELU D., *Lectura predicatorului*, MA 11-12/1959.
FLOCA I. N., *Predici publicate în periodicele bisericeşti* (1949-1964), MA 11-12/1966.
FLOCA I. N., *Predica Fericitului Augustin*, MA 7-8/1963.
FLOCA I. N., *Principii omiletice în opera Fericitului Augustin*, MB 4-6/1964.
ŞEBU S., *Principii omiletice în predica Fericitului Augustin*, MA 7-8/1968.
BRĂTAN I., *Fond şi formă în predică*, MO 3-4/1966.
ŞEBU S., *Forma şi conţinutul predicii creştine în primele trei veacuri*, ST 3-4/1967.
CAPLAT S., *Problema formei în predica Sf. Ioan Gură de Aur*, BOR 7-8/1965.
CALUGĂR D., *Treptele predicii şi catehezei*, MB 4-6/1975.
PETRESCU N., *Principii didactice în operele patristice şi aplicarea lor în şcolile teologice*, MO 1-2/1973.
DRĂGULIN G., *Propovăduirea cuvîntului şi cultul în Biserica Ortodoxă*, ST 3-4/1975.

POPESCU V. N., *Predica în cultul creștin*, BOR 4-6/1944.
CHILEA S., *Cum poate fi prezentată în predică învățătura ortodoxă despre mîntuire*, BOR 9/1958.
LEON I., *Predica în zilele noastre*, MO 9-10/1974.
POPESCU G., *Predica în Biserica Ortodoxă Română în vremea noastră*, BOR 11-12/1972.
L. T., *O predică reușită*, TR 3-4/1950.
CHILEA S., *Predica de succes*, MO 1-3/1954.
ZAREA A., *Predica și ascultătorii ei*, GB 5-6/1966.
BURCĂ G., *Condițiile psihologice ale predicii*, MMS 11-12/1970.
ZAREA A., *Narațiunea în predică*, GB 7-8/1965.
PÂRÂIANU T., *Darul vorbirii*, MA 9-10/1966.
PAPUC G., *Despre vorbire*, MA 9-10/1960.
MICLE V., *Aspecte actuale ale predicii creștine*, MA 4-6/1974.
BULACU M., *Cateheza ortodoxă*, GB 1-2/1949.
BULACU M., *Principiile catehizării*, GB 4/1949.
BULACU M., *Principiile catehezei și personalitatea catehetului*, ST 7-8/1949.
BĂLCĂ N., *Vechiul Testament și catehizația religioasă creștină*, GB 3/1957.
CODEANU V., *Îndrumări și sfaturi catehetice*, GB 4-5/1951.
CĂLUGĂR D., *Din izvoarele catehezei*, MB 7-8/1975.
CĂLUGĂR D., *Învățămîntul religios în Biserica Ortodoxă Română*, BOR 1-2/1971.
FLOCA I. N., *Școlile teologice, organizarea și jurisdicția asupra lor*, ST 5-6/1954.
GODEANU V., *Valoarea educativă a învățămîntului religios creștin*, GB 1-2/1949.
GODEANU V., *Valoarea educativă a învățămîntului religios*, GB 4/1949.
CĂLUGĂR D., *Educația religioasă creștină în spirit ecumenist*, BOR 11-12/1970.
NICOLAESCU N., *Grija pentru pregătirea personalului bisericesc*, BOR 5-6/1958.
POPESCU T., *Îndrumări metodice de lucru pentru studenții în teologie*, ST 7-8/1956.
DRĂGULIN G., *O călăuză pentru studiul individual al studenților*, ST 3-4/1964.
T. T., *Școlile Bisericii*, TR 31-32/1957.
REZUȘ P., *Învățămîntul teologic ortodox român și dezvoltarea sa în ultimii 20 de ani*, GB 1-2/1969.
BUZESCU N., *Învățămîntul religios seminarial de astăzi*, GB 6-7/1958.
POPESCU D., *Învățămîntul teologic*, BOR 6/1973.
NICOLAESCU N., *Reorganizarea învățămîntului teologic sub oblăduirea Bisericii*, MO 7-8/1954.
ANASTASESCU I., *Cînd și cum s-a introdus în mod oficial la sate la noi în țară și cum a trecut învățămîntul din tinda bisericilor în localul lui propriu*, GB 3-4/1969.
REGULAMENTUL *de organizare și funcționare a internatelor Institutelor teologice de grad universitar ale Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 6/1954.
REGULAMENTUL *de organizare și funcționare a instituțiilor de învățămînt pentru pregătirea personalului bisericesc și de recrutare a corpului didactic din Patriarhia Română*, BOR 6-7/1956.

II. ACTIVITATEA SFINȚITOARE

Exercitarea puterii sfințitoare sau de administrare a harului sfințitor

1. Taine și ierurgii

BELEUȚA I., *Convorbiri asupra legăturilor Bisericii cu credincioșii pe baza molitfelnicului*, Sibiu 1933.
TODORAN I., *Sfinte Taine și Ierurgii*, MA 1-3/1965.

ȘIRGU C., *Sf. Taine și Ierurgiile ortodoxe în prezentare protestantă*, MO 7-8/1966.
CHIȚESCU N., *Sfintele Taine*, ST 7-8/1949.
BRANIȘTE E., *Despre Sf. Taine*, ST 5-6/1965.
ZĂGREAN I., *Sf. Taine*, MA 3-4/1971.
MLADIN N., *Valoarea morală a Sf. Taine*, MMS 1-2/1965.
STĂNILOAE D., *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, O 1/1956.
STĂNILOAE D., *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema tainelor din afara bisericii*, O 2/1956.
CERNĂUȚEANU G., *Frecvența săvîrșirii Sf. Taine*, MB 4-6/1971.
DEHELEANU P., *Sf. Taine*, MB 4-6/1978.
BUZESCU N., *Lucrarea Duhului Sfînt în Sf. Taine*, O 3-4/1979.
BANU E., *Importanța Sf. Taine în creșterea noastră în Hristos*, ST 7-10/1976.
RADU D., *Sfintele Taine ale Bisericii după tradiția apostolică din punct de vedere ortodox*, BOR 11-12/1980.
RADU D., *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii*, O 1-2/1978.
BRANIȘTE E., *Deosebiri interconfesionale cu privire la Sfintele Taine*, O 4/1959.
STĂNILOAE D., *Creația ca dar și tainele Bisericii*, O 1/1970.
MICLE V., *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sf. Taine în Biserica Ortodoxă*, O 4/1972.
MIHAI G., *Sf. Taine după catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului*, ST 7-8/1959.
PETRICĂ V., *Pregătirea credincioșilor în vederea primirii Sf. Taine*, MB 7-9/1978.
VASILESCU E., *Sf. Taine și organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul*, de Prof. I. Coman, ST 1-2/1950.
MOLITVELNIC, București, 1971.
BRÎNZEU N., *Sf. Taine: Botezul, Mirul, Pocăința*, Lugoj, 1933.
PRICOP I., *Sf. Taine: a Mirului, a Cununiei și a Maslului*, MMS 1-3/1977.
SF CYRIL OF JERUSALEM'S, *Lectures on the Christian Sacraments*, Londra, 1978.
BAPTÊME, EUCHARISTIE, MINISTERE. *Convergence de la foi*, edit. par Max Thurian. Presse de Taizé, 1982 (trad. rom. A. MANOLACHE), MB 1-2/1983.
BUGA I., *Relația slujitor-primitor în ierurgiile bisericești*, O 3/1985.
FLOCA I. N., *Molitvelnicul ortodox (pînă la sfîrșitul sec. al XVIII)* MA, 1-2/1962.

2. Botezul:

BRANIȘTE E., *Rolul Botezului, al Mirungerii și al Euharistiei în viața creștină după N. Cabasila*, GB 10/1956.
BÉNOIT A., *Les origines du baptême chretien*, în vol. «Baptême, Sacrament d'unité», Tours, 1971.
BAREILL G., *Baptême d'après les pères grecs et latins*, în «Dict. de Th. Cat.», t. II, col. 178-219.
STREZA L., *Botezul în diferite rituri liturgice creștine*, București, 1985; O 1-2/1985.
LUNDBERG P., *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Uppsala, 1942.
BERTRAND D. A., *Le baptême de Jésus*, Tübingen, 1973.
IVANOV N., *Taina Botezului* (trad. D. SĂLĂGEANU), MB 1-3/1964.
MIRCEA I., *Taina Botezului*, O 3-4/1979.
MANOLACHE A., *Sf. Taină a Botezului*, GB 5-6/1978.
PETREUȚĂ I., *Botezul Sf. Duh*, MB 1-3/1964.
PETREUȚĂ I., *Botezul dorinței*, MB 5-8/1963.
CÂNDEA S., *Botezul de necesitate*, Sibiu, 1940.

BONDAR T., *Botezul cel adevărat*, MMS 11-12/1970.
PETREUȚĂ I., *Botezul eterodocșilor*, MB 1-2/1963.
TODORAN I., *Botezul ereticilor* MA 4-6/1961.
MLADIN N., *Sf. Taină a Botezului și viața morală creștină*. MB 4-6/1966.
POPESCU D., *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creștine*, O 3/1961.
BRIA I., *Harul Botezului și viața duhovnicească creștină*, GB 11-12/1960.
RÎNDUIALA *Sf. Botez*, Michigan, f.a.
ȘCHIOPU I., *Rînduiala și explicarea slujbei Botezului și a Mirungerii la Sf. Ambrozie al Milanului și la Teodor de Mopsuestia*, ST 7-8/1960.
PETCU S., *Rînduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii, după Arhiep. Simeon al Tesalonicului*, ST 9-10/1972.
MUNTEANU A., *Rînduiala și explicarea Botezului și a Mirungerii după scrierile literaturii patristice*, GB 11-12/1961.
CORNEANU C., *Rînduiala Botezului în diferitele molitvelnice slave și române folosite în Biserica română*, ST 9-10/1961.
BRANIȘTE E., *Rînduielile Bisericii Ortodoxe cu privire la Taina Botezului și Mirului și explicarea lor*, MO 3-4/1969.
ZĂGREAN I., *O practică greșită la săvîrșirea Sf. Botez*, MB 4-6/1966.
STREZA L., *Slujba Botezului în ritul liturgic ortodox și în cel catolic*, ST 9-10/1973.
GÎRMA WOLDE-KIRKOS, *Slujba Botezului în Biserica Ortodoxă Etiopiană și în Bisericile Ortodoxe de rit bizantin. Studiu comparativ*, ST 9—10/1972.
NECULA N., *Ritualul Botezului creștin și a Ungerii cu Sfîntul Mir în riturile liturgice răsăritene*, GB 9-10/1971.
ARUPPALA GHEEVARGHIS, *Slujba Botezului și a Miruirii în Biserica Ortodoxă Siriană din India, în comparație cu cea din ritul bizantin*, O 1/1971.
BRANIȘTE E., *Explicarea botezului în Catehezele baptismale ale Sf. Ioan Gură de Aur*, ST 7-8/1970.
BARONIAN Z., *Slujba Botezului și a Mirungerii în Biserica Armeană*, MB 4-6/1969.
RADU D., *Semnificația soteriologică a Botezului Domnului*, O 4/1955.
POPA A., *Botezul și unitatea creștină în lumina sfintelor canoane*, O 3/1974.
COSMA S., *Efectele Sf. Botez din punct de vedere dogmatic*, MB 9-10/1964.
PETRICĂ V., *Primitorii Sf. Botez*, TR 25-26/1970.
SEBEȘAN N., *Obligații pastorale legate de Sf. Taină a Botezului*, MB 4-6/1981.
LITIU G., *Sfinții părinți despre botezul copiilor*, MB 1-3/1978.
NICOLAE, Mitr. Banat., *Fundamentarea teologică a pedobaptismului*, MB 10-12/1979.
POPESCU G., *Temeiuri ortodoxe pentru Botezul pruncilor*, MO 7-8/1976.
NICOLAE, Mitr. Banat, *Pedobaptismul (Botezul copiilor) de-a lungul vremii*, BOR 1-2/1975.
COMȘA G., *Pruncii trebuiesc botezați dar numai o dată*, Arad, 1925.
MOISE V., *Botezul pruncilor*, MMS 7-8/1970.
MARCU G., *Botezat-a pruncii Biserica primară ?*, MO 4-5/1956.

3. **Sfîntul și Marele Mir, Mirungerea :**

R., *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir*, BOR 3-6/1951.
DURĂ N., *Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfîntului și Marelui Mir. Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir pe teritoriul țării noastre, expresie elocventă a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor*, MMS 1-3/1978.

MIRCEA I., *Taina Mirungerii*, O 3-4/1979.
BRANIȘTE E., *Despre Sfîntul și Marele Mir*, BOR 5-6/1978.
IACOBESCU A., *Slujba sfințirii marelui Mir la catedrala Sfintei Patriarhii*, GB 5/1958.
BRANIȘTE E., *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir*, BOR 3-4/1965.
IVAN I., *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir*, MA 7-8/1966.
R., *Sfințirea Marelui Mir*, BOR 3-4/1968.
R., *Sfințirea Marelui Mir*, MO 3-4/1973.
R., *Sfințirea Marelui Mir în Patriarhia Română*, BOR 3-5/1973.
DURA I., *Sfințirea Sfîntului și Marelui Mir, în Biserica Ortodoxă în sec. XVI-XIX*, BOR 7-8/1985.
STREZA L., *Taina Mirungerii în Biserica Ortodoxă și în Bisericile Vechi-Orientale*, O 2/1987.

4. **Pocăința. Mărturisirea :**

DURĂ N., *Taina Sf. Mărturisiri în lumina dispozițiilor și normelor canonice ale Bisericii Ortodoxe*, MMS 4-6/1983
BELEA N., *Îndatoririle duhovnicului după Sf. canoane*, ST 9-10/1951.
PRICOP I., *Sf. Taină a Mărturisirii*, MMS 3-4/1976; MMS 5-6/1977.
POPESCU G., *Sf. Taină a Spovedaniei*, MO 1-3/1978.
GALERIU C., *Taina Mărturisirii*, O 3-4/1971.
MOISIU A., *Despre spovedanie*, MA 3-4/1971.
CRĂCIUNAȘ I., *Învățătura ortodoxă despre pocăință*, O 3/1960.
BUCEVSCHI O., *Despre Sf. Taină a Mărturisirii*, ST 3-4/1959.
IRIMIA I., *Însemnări cu privire la Sf. Taină a Spovedaniei*, GB 5-6/1960.
VINTILESCU P., *Spovedania, prilej de pastorație individuală*, ST 9-10/1949.
CÂNDEA S., *Taina Sf. Mărturisiri ca mijloc de pastorație individuală*, MO 6-7/1956.
COSMA C., *Taina Sf. Mărturisiri*, MO 3-4/1962.
TODOR N., *Pe treptele pocăinței*, MB 4-6/1971.
STĂNILOAE D., *Mărturisirea, mijloc de creștere duhovnicească*, MO 4-5/1956.
STĂNILOAE D., *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, BOR 3-4/1955.
GALERIU C., *Sensul creștin al pocăinței*, ST 9-10/1967
BOTNAR T., *Mărturisirea păcatelor*, MMS 3-4/1975.
CÂNDEA S., *Examenul de conștiință — element important în pregătirea penitentului pentru Sf. Mărturisire*, MA 9-10/1962.
BUNEA I., *Mărturisirea clericilor*, MB 4-6/1965.
ȘESAN M., *Despre mărturisirea păcatelor*, MB 1-2/1960.
CÂNDEA S., *Mărturisirea păcatelor*, MO 9-10/1954.
ANDREI A., *Obligația preoților de a se spovedi*, MMS 9-10/1958.
BRANIȘTE E., *Din înțelepciunea și experiența duhovnicilor de odinioară*, BOR 1-2/1960.
IZVORANU S., *Mitropolitul Antim Ivireanu sfătuitor și îndrumător pentru preoți și duhovnici*, BOR 9-10/1966.
Carte folositoare de suflet, București 1928, Jerusalim 1980.
VORNICESCU N., *Viața și morala duhovnicească a preotului*, BOR 3-4/1958.
SÎRBU C., *Duhovnicul cunoscător de suflete*, MO 3-4/1957.
BRĂTAN I., *Răspunderea duhovnicească*, MO 1-2/1957.
BUCEVSCHI O., *Despre duhovnicie*, MO 5-6/1957.

BĂNESCU N., *Funcționalitatea «dezlegării» în Sf. Taină a Pocăinței*, MB 7-9/1971.
COMAN I., *Sf. Părinți ca îndrumători ai duhovniciei*, MB 4-6/1966.
BRANIȘTE E. *Sfaturi și îndrumări pentru duhovnici în vechile cărți românești de învățătură pentru preoți*, MO 10-12/1956.
IZVORANU S., *Sfaturi și orînduiri pentru duhovnici în pravilele manuscrise slavo-române și românești*, GB 1-2/1959
CHIȚU V., *Rînduiala Mărturisirii în Molitfelnicile românești și slavo-ruse*, O 3/1960.
RADU S., *Despre sensul ortodox al canonului în Sf. Taină a Pocăinței*, MA 4-6/1963.
BUNEA I., *Pocăința — îndatorire de căpetenie a creștinului*, MO 11-12/1957.
BRANIȘTE E., *Cuvînt de îndemn la spovedanie*, GB 4/1958.
POPESCU D., *Pocăința ca refacere a legăturii credincioșilor cu Dumnezeu și cu semenii*, BOR 9-10/1971.
PROCOPOVICIU P., *Spovedania — mijloc de educație religios-morală*, MA 7-8/1958.
MOROZANU S., *Taina Pocăinței la Sf. Ioan Gură de Aur*, MO 8-9/1956.
KLEIN C. *Învățătura despre Spovedanie în Biserica Evanghelică*, MA 7-9/1980,
MOLDOVAN I., *Preotul duhovnic și darul iertării păcatelor*, O 4/1982.
STĂNILOAE D., *Înnoirea și sfințirea credincioșilor în Taina Mărturisirii, după învățătura Bisericii Ortodoxe*, O 3/1986.

5. **Euharistie. Împărtășanie.**

DURĂ N., *Rînduieli și norme canonice privind administrarea Sf. Euharistii*, GB 7-8/1979.
MANOLACHE A., *Dumnezeiasca Euharistie*, GB 7-9/1979.
DAMȘA T., *Sf. Euharistie*, MB 4-6/1981.
MINIAT I., *Despre Sf. Împărtășanie*, Chișinău, 1930.
PAPAPANU A., *Despre Sf. Euharistie*, GB 8/1958.
ZAREA A., *Jertfa Euharistică — centrul Sf. Liturghii*, GB 1-2/1963.
STĂNILOAE D., *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, O 1/1953.
NICODIM AGHIORITUL, *Despre Sf. Taină a Cuminecăturii*, trad. S. POPESCU, MMS 11-12/1964.
VINTILESCU P., *Capitolul împărtășirii în cadrul Sf. Liturghii*, BOR 3-4/1963.
FIRCA I., *Cînd și cum se împărtășesc credincioșii*, MB 11-12/1964.
COLOTELO D., *Materia Sf. Euharistii în lumina canoanelor Bisericii Ortodoxe*, GB 11-12/1975.
BOBRINSKI B., *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de St. Basile*, în vol. «Eucharistie d'Orient et d'Occident», II, Cerf, Paris, 1970.
AFANASSIEFF N., *L'assemblée dans l'Eglise ancienne*, în «Klironomia» 1-36, 1974.
STYLIANOPOULOS Th., *Holy Eucharist and Priesthood*, în «The Greek Theological Review», vol. 23, 1979.
ZĂGREANU I., *Împărtășirea credincioșilor la Sf. Liturghie*, MB 1-3/1969.
PETRICĂ V., *Împărtășirea noului născut*, MB 1-3/1968.
SIMEDREA T., *Însemnări despre împărtășanie și duhovnic*, MO 7-8/1955.
COSMA S., *Valoarea morală creștină a dumnezeieștii Euharistii*, ST 4/1964.
BRIA I., *Aspectul comunitar al dumnezeieștii Euharistii*, ST 7-8/1969.
VINTILESCU P.,*Împărtășirea la Sf. Liturghie privită sub aspectul spiritualității, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, O 3-3/1979.
POPESCU M. T., *Sf. Euharistie și comunitatea creștină într-o concepție nouă*, O 4/1964.
BUNEA I., *Sf. Împărtășanie în viața creștină*, MO 3-4/1967.

COMAN V., *Sf. Euharistie, Taina unității creștinilor*, MA 1-3/1981.
PETCU S., *Ritualul împărtășirii în riturile liturgice apusene*, ST 9-10/1973.
VINTILESCU P., *Anafora sau ritualul Sf. Jertfe Euharistice*, BOR 7-8/1961.
NICOLAESCU N. *Cele patru Evanghelii dovadă pentru folosirea pîinii dospite la sfînta Euharistie*, ST 9-10/1951.
IONIȚĂ AL., *Taina Sf. Euharistii la Sf. Chiril al Ierusalimului*, GB 7-8/1979.
MOROZANU S., *Învățătura despre Sf. Împărtășanie a Sf. Chiril al Ierusalimului*, MO 5-6/1957.

6. **Logodna. Căsătoria. Cununia. Rudenia. Familia. Divorțul. Recăsătoria. Celibatul:**

STAN L., *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor*, ST 7-8/1968.
STAN L., *Căsătoria religioasă și familia*, în «Rev. Teol.» Sibiu, 7-8/1941.
STAN L., *Noul cod a familiei*, MO 4-6/1954.
FLOCA N. IOAN, Impedimente la căsătorie și cununie, MA 1/1989.
PETRESCU-PROVIAN Th., *Logodna în Dreptul vechi, în dreptul actual și în noul cod civil*, Ploiești, 1942.
CODUL FAMILIEI, București, 1954.
DICȚIONAR *de Dreptul Familiei*, București 1984.
IONAȘCU T., *Căsătoria în dreptul R.P.R.*, București, 1964.
IVAN I., *Codul familiei*, BOR 4/1954.
MIHUȚ M., *Legislația română cu privire la căsătorie și familie în ultimii 20 de ani*, BOR 1-2/1967.
PAPUC G., *Sf. Ioan Gură de Aur despre căsătorie*, TR 41-42/1959.
ESMEIN A., *Le Mariage en droit canonique*, Paris, 1929.
IVAN I., *Biserica și instituția căsătoriei*, ST 2/1940.
SLEVOACA S., *Căsătoria creștină*, MMS 9-10/1967.
COSTEA T., *Căsătoria din punct de vedere istoric, dogmatic și canonic*, București, 1935.
IVAN I., *Căsătoria, sfîntă Taină a Bisericii și instituție juridică a Statului*, BOR 11-12/1983.
STYLIANOPOULOS Th., *Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church*, în «The Greek Orthodox Theological Review», 3/1972.
CHARALAMBIDIS ST., *Le mariage dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Contacts» 101/1978
STAVROPOULOS A. M., *The Understanding of Marriage in the Orthodox Church*, în «One in Christ» 1/1979.
DELIMA J., *De impedimentie matrimonium dirimentibus apus romenos quum dissidentes tum catholicos a seculos XVII ad nostra usque tempora*, Roma, 1941.
SOARE G., *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, BOR 4-6/1943.
SOARE G., *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, București, 1943.
SOARE G., *Impedimentele la căsătorie: Necesitatea asigurării unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă*, O 4/1961.
IMPEDIMENTE la căsătorie, O 2/1972.
DURĂ N., *Impedimente la căsătorie în lumina hotărîrilor celei de a doua Conferințe Panortodoxe preconciliare*, MB 1-2/1985.
ERBICEANU C., *Căsătoria în Biserica noastră națională*, București, 1889.
CIUCUR M., *Problema căsătoriilor mixte în lumina documentelor oficiale și a propunerilor comisiilor interconfesionale în ultimul deceniu*, MMS 1-2/1975.

CĂSĂTORIILE MIXTE *din nou la ordinea zilei*, MB 7-9/1970.
CĂSĂTORIILE PREOȚILOR, MB 10-12/1965.
ȘESAN V., *Căsătoria bisericească obligatorie*, BOR 1-2/1941.
MANOLACHE A., *Sf. Taină a Cununiei*, GB 1-2/1981.
MANOLACHE A., *Condiții despre taina cununiei în codul misteriologiei ortodoxe*, MB 4-6/1981.
IMPEDIMENTE *la căsătorie, Decizii propuse Sfîntului și marelui Sinod*, în EPISKEPSIS, Nr. 275, 11-12/1982.
SAMUREANU P.G., Despre căsătoriile mixte, B.O.R., 1889—1890, p. 487—489.
MOLDOVAN I., *Taina Nunții*, O 3-4/1979.
CHIRVASIE I., *Slujitorul Tainei nunții în cele trei confesiuni*, O 2/1959.
MOLDOVEANU T., *Evanghelia și Taina nunților*, GB 8-9/1957.
IONESCU I., *Căsătoria și practica de iertăciune la nuntă*, MO 7-8/1971.
POCITAN V., *Rudenia și afinitatea ca impediment la căsătorie*, București, 1897.
PETREUȚĂ I., *Rudenia spirituală*, Arad, 1941.
COMAN V., *Familia în lumina Sf. Scripturi*, MB 1-3/1967.
VERZAN S., *Familia în lumina învățăturii Noului Testament*, MO 9-10/1954.
PAPUC G., *Despre familie în Vechiul Testament*, MA 11-12/1960.
IVAN I., *Familia creștină*, în «Dumineca Ortodoxă», 5-6 ș.u./1933.
ȘLEVOACĂ S., *Scopul familiei*, MMS 1-2/1969.
COMAN V., *Menirea familiei*, MA 1-3/1967.
MACARIOPOLSKI N., *Familia creștină ca biserică familiară*, MB 4-6/1967.
ȘLEVOACĂ S., *Biserica creștină și întărirea vieții de familie*, MMS 5-6/1967.
IVAN I., *Întărirea familiei, datorie patriotică și poruncă divină*, MA 6-7/1967.
MAZILESCU G., *Învățătura despre familie în epistolele pauline*, MO 3-4/1974.
CÂNDEA S., *Familia și viața modernă*, MA 10-12/1967.
IVAN I., *Întărirea familiei și ocrotirea copiilor, grijă de căpetenie a regimului de democrație populară*, MO 7-8/1954.
IVAN I., *Biserica creștină sprijină și binecuvîntează orice acțiune menită să întărească familia*, ST 7-8/1953.
IONAȘCU A., *Familia și rolul ei în societatea socialistă*, Cluj, 1975.
BUSUIOC G., *Din învățăturile Sf. Ioan Gură de Aur în legătură cu familia creștină*, MMS 1-2/1970.
DAN M., *Principii de morală privitoare la familie în Pravila Mare*, BOR 11-12/1969.
PAVEL C., *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie*, BOR 1-2/1967.
ILIESCU V., *Orizontul duhovnicesc al Koinoniei dintre bărbat și femeie*, MA 7-9/1979.
IVAN I., *Familia, celula și granița trăiniciei și progresului societății*, ST 9-10/1984.
CORNIȚESCU E., *Raporturile dintre părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament*, ST 1-2/1969.
STOLERU N., *Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale creștine*, GB 7-8/1974.
BRANIȘTE M., *Concepția Sf. Ioan Gură de Aur despre familie*, ST 1-2/1957.
BELU D., *Mama în familia de azi*, MA 6-8/1975.
POPESCU T., *Familia preotului*, MO 7-9/1955.
PAVEL C., *Familia preotului*, GB 1-2/1960.
IONESCU N., *Le divorce dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1925.
CROUZEL H., *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive*, în «Nouvelle Revue Théologique», t. XCVIII, 1976.
MELIA E., *Le divorce dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Episkepsis», 121/1975.

SALACHAS D., *Matrimonio e divorzio del diritto canonico-orientale*, Spunti e reflessioni, în «Nicolaus» I/1973, fasc. I;
FLOCA I. N., *Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorțul în lumina învățăturii creștine*, MA 10-12/1974.
STANCIU I., *Divorțul*, București, 1939.
VICOL C., *Divorțul*, București, 1947.
SLEVOACĂ S., *Împotriva divorțului*, MMS 1-2/1968.
FLOCA I. N., *Referendumul din Italia asupra divorțului*, MA 4-6/1974.
R., *Dilema cauzei divorțului în Biserica Romano-Catolică*, MB 4-6/1970.
SEVICIU T., *Divorțul și Biserica Romano-Catolică*, MB 7-9/1971.
CODEX Juris canonici, Roma 1917, 1983.
R., *Poziția protestantă în privința divorțului*, MB 10-12/1970.
IVAN I., *Recăsătorirea soților despărțiți*, București, 1937.
CERNĂIANU C., *Recăsătorirea preoților văduvi, cancerul Bisericii noastre*, București, 1935.
FILIPAȘCU I.P. ș.a., *Încheierea căsătoriei și efectele ei*, București, 1981.
R., *Celibatul, colegialitatea și primatul papal*, MB 7-9/1970.
PASCHIA Gh., *Familia și raporturile dintre membri ei*, BOR 1-2/1985.
ALBU I., *Căsătoria în Dreptul român*, Cluj, 1988.

7. Hirotonia. Hirotesia. Preoția :

RADU D., *Taina Preoției*, O 3-4/1979.
MANOLACHE A., *Sf. Taină a Hirotoniei*, GB 3-5/1981.
STĂNILOAE D., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, București, 1978
BUZAN S., *Hirotonie și hirotesie*, O 4/1957.
VOGEL C., *Chirotonie et chirothésie*, în «Irenikon»» 1/1972.
ZĂGREAN I., *Sf. Taină a Hirotoniei*, MA 9-10/1971.
RUSIN J., *Sf. Taină a Hirotoniei și validitatea ei în raporturile interconfesionale*, O 3/1973.
BARONIAN Z., *Rînduiala hirotesiilor și hirotoniilor în Biserica Armeană*, O 1/1971.
COLOTELO D., *Hirotonia preotului în ritul liturgic bizantin*, ST 7-8/1975.
FECIORU D., *Sf. Ioan Gură de Aur : Despre preoție*, BOR 10/1957.
FECIORU D., *Sf. Grigorie de Nazianz: Despre preoție*, BOR 1-2/1968.
BULACU M., *Învățătura de credință ortodoxă (Hirotonia)*, GB 11-12/1971.
IVAN I., *Vîrsta hirotoniei clericilor*, București, 1937.
VÎRSTA *ca impediment la alegerea în episcopat*, București, 1911.
PROCOPIE N., *Hirotonia ca impediment la căsătorie*, București, 1908.
IVAN I., *Demisia din preoție*, București, 1937.
ARGENTE CYRILLE, *Sacerdoce du peuple chrétien et sacerdoce ministériel*, în «Présence orthodoxe», 25/1974.
CHIȚESCU N., *În legătură cu preoția femeii*, O 2/1979.
ZĂGREAN I., Al. MOISIU, *Hirotonia femeilor în contextul actual al dialogului ecumenist*, MA 4-6/1979.
AXINIA V., *Dispoziții canonice ale Sf. Vasile cel Mare privind femeia creștină*, GB 7-8/1979.
GALERIU C., *Preoția, taină și slujire în viața Bisericii*, O 4/1982.
SF IOAN GURĂ DE AUR, SF. GRIGORIE DE NAZIANZ și SF. EFREM SIRUL. *Despre Preoție*, Ed. Institutului Biblic, București, 1987.

8. **Maslul:**

GROSU N., *Taina Sf. Maslu*, O 3-4/1979.
CÂNDEA S., *Taina Sf. Maslu*, MA 9-10/1964.
BĂNESCU M., *Maslul de obşte, întrebări şi abateri*, MB 4-6/1980.
PETRICĂ V., *Pastoraţia credincioşilor bolnavi*, MB 9-12/1976.
R., *Câţi preoţi oficiază Sf. Maslu*, MB 1-3/1956.
R., *Reconsiderarea Tainei Sf. Maslu la romano-catolici*, MB 4-6/1973.

9. **Moarte. Inmormîntare. Incinerare:**

RADU D., *Moartea, judecata particulară şi rugăciunile Bisericii pentru cei adormiţi*, MMS 1-2/1979.
CÂNDEA S., *Intrebări şi răspunsuri cu privire la înmormîntarea preoţilor*, MA 7-8/1962.
BUNEA I., *Cultul morţilor (rostul parastaselor)*, MA 7-8/1970.
BĂNESCU M., *Marginalii la problematica necrologului*, MB 10-12/1980.
GRIGORAŞ C., *Structura şi importanţa necrologului în secolul de aur al predicii*, ST, 1-2/1980.
VASILESCU E., *Riturile de înmormîntare în diferite religii*, MMS 1-2/1961.
BÂRLĂDEANU I., *O practică greşită la înmormîntări*, MB 4-6/1967.
BELU D., *Cu privire la necrolog*, MA 4-6/1965.
PROCOPOVICIU P., *Rugăciunile Bisericii pentru morţi*, MA 3-4/1957.
CHIRVASIE I., *Rugăciunile pentru cei adormiţi, în învăţătura Bisericilor Romano-Catolică şi Ortodoxă*, BOR 3-4/1959.
DURĂ N., *Dipticele. Studiu istorico-canonic şi liturgic*, ST 9-10/1977.
APOSTOL M., *Despre «stîlpii» care se citesc la morţi*, GB 4-5/1957.
METEŞ S., *Cîteva ştiri despre «versuri la morţi»*, MA 11-12/1965.
COSTEA T., *Creştinismul şi arderea morţilor*, BOR 2/1932.
PRELIPCEAN VI., *Incinerarea morţilor şi teologia ortodoxă*, ST 7-8/1962.
PRELIPCEAN VI., *In legătură cu problema incinerării*, BOR 11-12/1967.
COTOS N., *Incenuşarea şi înmormîntarea*, în «Candela», 1925.
GRIGOROVICI C., *Cîteva cuvinte despre arderea trupurilor morţilor*, BOR 12/1924.
BUCEVSCHI O., *Incinerarea*, ST /1962.
ANDRONIKOW C., *La dormition comme type de mort chrétienne*, în «La maladie et la mort», Roma, 1975.
MIRCEA I., *Cultul morţilor în Biserica Ortodoxă după Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie*, O 3/1985.
POPESCU-MĂLĂIEŞTI I., *Arderea sau îngroparea morţilor*, f.a.
BESSON I., Incineration, în Dict. Apol. II, Paris, 1925.
VALSON I., Cremation, în Dict. de la foi. Cath., II Paris 1908.
GRABE I. Gr., În chestia atitudinii Bisericii Ortodoxe faţă de cremator, în B.O.R. 1-2/1941.

10. **Biserică. Capelă. Paraclis:**

PUFULETE S., *Situaţia juridică şi canonică a capelelor şi paraclişelor în Biserica Ortodoxă*, ST 7-8/1974.
RADU M., *Slujba sfinţirii Bisericii în ritul liturgic ortodox*, ST 7-8/1975.
IONICESCU I., *Biserica locaş de închinare*, MO 11-12/1974.
NARTEA T. V., *Despre Biserică (locaş şi comunitate)*, GB 3-4/1974.

UNGUREANU V., *Biserica, locaş*, MMS 9-12/1979.
MOISIU A., *Biserica — locaş de închinare*, MA 5-6/1972.
COMAN V., *Biserica locaş de închinare*, MA 1-2/1958.
RADU S., *Cinstirea bisericii, locaşul lui Dumnezeu*, MO 3-4/1967.
VINTILESCU P., *Elemente de istoria artei creştine*, BOR 1-2/1965.
FULEA I., *Despre stilul bizantin*, MA 1-3/1970.
POPA At., *Stilul bisericilor din lemn din Transilvania*, BOR 9-10/1967.
VASILESCU E., *Locaşul de cult în creştinism şi în celelalte religii*, GB 10-11/1955.
MUNTEANU V., *Pictura religioasă bizantină în epoca Paleologilor*, GB 5-6/1973.
ŞTEFĂNESCU I. D., *Pictura murală bizantină. Monumentele celebre (sec. VI-XIV)*, GB 9-10/1960.
ŞTEFĂNESCU I. D., *Pictura religioasă. Principii şi probleme*, GB 1-2/1960.
ŞTEFĂNESCU I. D., *Pictura renaşterii bizantine*, GB 11-12/1960.
PETRESCU C., *Arta picturii în frescă*, GB 3-4/1963.
ŞTEFĂNESCU I. D., *Pictura bisericească*, BOR 10/1945.
VELTAN I., *Pictura bisericească*, MA 11-12/1958.
FRENŢIU V., *Templul Vechiului Testament, prototipul locaşului de cult creştin*, MB 1-3/1979.
VINTILESCU P., *Tipul oriental al bazilicii*, BOR 3-4/1966.
NECULA N., *Privire de sinteză asupra sculpturii religioase în piatră la români pînă la sfîrşitul sec. al XVIII-lea, în Ţara Românească şi Moldova*, BOR, 1-12/1970.
VINTILESCU P., *Arhitectura religioasă*, BOR 5-6/1966.
VINTILESCU P., *Arhitectura bizantină în Principatele Române*, BOR 9-10/1967.
VINTILESCU P., *Dezvoltarea şi răspîndirea arhitecturii bizantine*, BOR 1-2/1967.

11. **Utrenie. Vecernie:**

VINTILESCU P., *Oficiul Utreniei*, GB 7-8/1963.
NICOLAESCU N., *Cuvînt pentru tâlmăcirea Proscomidiei sau Liturghiei pregătitoare*, GB 9/1949.
BRANIŞTE E., *Istoria şi explicarea slujbei Vecerniei*, BOR 5-6/1966.

12. **Cultul divin:**

NECULA N., *Cultul divin, mijloc de apărare a dreptei credinţe*, GB 9-12/1976.
SĂSĂUJAN S., *Cultul divin, mijloc de apărare a dreptei credinţe, de promovare a vieţii morale şi de slujire a năzuinţelor omenirii contemporane*, MA 10-12/1979.
NARTEA V., *Acte de cult: rituri şi ceremonii în Biserica Ortodoxă*, GB 5-6/1974.
MUNTEANU Ar., *Chestiuni de cult în Sf. Canoane*, BOR 3-4/1960.
POPESCU T., *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinţilor*, ST 5-6/1951.
PUFULETE S. P., *Hotărîri privitoare la cult în canoanele apostolice*, MMS 9-12/1975.
COMAN V., *Cultul divin şi însemnătatea lui*, TR 37-38/1953.
COMAN V., *Insemnătatea cultului divin*, MA 9-10/1963.
BRANIŞTE E., *Cultul Bisericii Ortodoxe Române*, ST 1-2/1951.
BRANIŞTE E., *Origen, instituirea şi dezvoltarea cultului creştin*, ST 3-4/1963.
RADU D., *Generalizarea cultului Sf. Filofteia*, BOR 11-12/1955.
BRANIŞTE E., *Unitatea şi varietatea în cultul liturgic al Bisericii Ortodoxe autocefale*, ST 7-8/1955.
MIHĂLCESCU I., *Invăţătura Bisericii despre cultul sfinţilor*, BOR 5/1924.

CÂNDEA S., *Cultul divin și pastorația creștină, factori de promovare a vieții religioase în Ortodoxie*, BOR 11-12/1967.

MIHĂLCESCU I., *Clasificarea creștină și cultul sfinților*, BOR 3/1924.

MIHĂLCESCU I., *Cultul martirilor creștini și cultul eroilor păgîni*, BOR 7/1925.

MOISE V., *Cultul sfinților*, MMS 7-8/1974.

BRANIȘTE., *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient, Liturghiile riturilor orientale*, O 1/1965.

BRANIȘTE E., *Cîteva opinii, atitudini și propuneri în problema revizuirii cultului ortodox*, O 3/1974.

PORCESCU S., *Generalizarea cultului Sf. Cuv. Paraschiva*, BOR 11-12/1955.

ȘERBĂNESCU N., *Generalizarea cultului Sf. Dimitrie Basarabov*, BOR 11-12/1955.

NICOLAE, Mitr. Banat, *Importanța cultului în viața Bisericii*, MB 1-3/1970.

COSTIN V., *Cultul Bisericii monofiziților iacobiți*, O 3/1965.

COLIBĂ M., *Cultul Bisericii monofizite copte*, O 3/1965.

NECULA N., *Participarea credincioșilor laici la cult în Bisericile Răsăritene*, ST 3-4/1970.

C. S., *Despre uniformitatea în cultul Bisericii Ortodoxe Române*, MA 9-10/1964.

CÂNDEA S., *Întrebări și răspunsuri referitoare la uniformitatea cultului Bisericii Ortodoxe Române*, MA 9-10/1965.

MIHĂLTAN. I., Comuniunea în cultul Bisericii Ortodoxe, în O 1/1985.

DURĂ N., Cultul Bisericii Ortodoxe și propovăduirea învățăturii creștine, în MA 9-10/1985.

13. Tipic:

POPOVICIU A., *Tipicul Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1927.

BRANIȘTE E., *Uniformizarea tipicului și a textelor liturgice în cult și în săvîrșirea tainelor*, O 2/1963.

GEANGĂLĂU N., *Cărțile de ritual în Biserică*, TR 39-40/1951.

VLADU C., *Precizări cu privire la cădire și tămîiere*, MB 7-9/1970.

R., *E corect să se îngenuncheze cînd se citește Evanghelia la Sf. Liturghie?* MB 1-3/1966.

FRICĂ I., *Despre unele binecuvîntări din cuprinsul Liturghiei*, MB 7-9/1967.

VINTILESCU P., *Vohodul Mic sau intrarea mică și momentele următoare din Liturghia catehumenilor*, BOR 7-8/1960.

PASCHIA G., *Neprețuita comoară a epitafurilor*, MB 1-3/1967.

APOSTOL M., *Epitaful liturgic și întrebuințarea lui în cultul ortodox*, GB 1-2/1961.

IVAN I., *Sf. Antimis, importanța unor sfinte antimise de la mănăstirea Neamțu și Secu*, MMS 5-6/1968.

BRANIȘTE E., *E necesară binecuvîntarea anaforei care se împarte credincioșilor la sfîrșitul sfintei Liturghii*, MB 10-12/1966.

BRANIȘTE E., *Se poate săvîrși parastasul la Sf. Liturghie după rugăciunea amvonului*, MB 7-9/1966.

BELU D., *La Bruyere, Despre amvon*, MMS 10-12/1969.

VELTAN I., *Lumînările în slujbele religioase*, TR 37-38/1957.

14. Liturghia:

BUZESCU N., *Liturghia, centrul cultului ortodox*, O 1/1981.

DEHELEANU P., *Moralitatea preotului și efectul rugăciunilor sale liturgice*, MB 1-3/1977.

COMAN V., *Însemnătatea Sf. Liturghii în viața credincioșilor*, MO 3-4/1976.

DALMAIS H., *The Eastern Liturgies*, New-York, 1960.

CABASILA N., *Explication de la divine Liturgie*, Paris, 1967.

VINTILESCU P., *Dumnezeiasca Liturghie comentată în oficiul și textul ei*, BOR 11-12/1959.

VINTILESCU P., *Liturghia credincioșilor. Riturile din prima parte a Liturghiei credincioșilor*, BOR 11-12/1960.

VINTILESCU P., *Liturghierul explicat*, București, 1972.

VINTILESCU P., *Pregătirea sfinților slujitori pentru oficierea liturghiei*, BOR 2/1959.

VINTILESCU P., *Liturghiile bizantine*, București, 1943.

VINTILESCU P., *Ora sau vremea din zi pentru săvîrșirea Liturghiei darurilor mai înainte sfințite*, ST 1-2/1952.

VINTILESCU P., *Binația Liturghiei*, ST 3-6/1950.

COMUNICATUL *Sf. Sinod privitor la «binarea» Liturghiei*, BOR 3-6/1950.

CÂNDEA S., *Sfînta Liturghie*, MA 11-12/1958.

CÂNDEA S., *Liturghiile primare sau apostolice*, MA 1-2/1959.

CÂNDEA S., *Liturghiile Bisericii Ortodoxe sau Liturghiile bizantine*, MA 3-4/1959.

CÂNDEA S., *Părțile Liturghiei bizantine*, MA 5-6/1959.

IONESCU A., *Liturghia Sf. Iacob a Bisericii Ortodoxe de rit sirian din Malabar-India*, GB 5-6/1963.

IONESCU A., *Liturghia Sf. Iacob, versiunea greacă ortodoxă*, GB 7-8/1963.

COSTIN V., *Liturghia Sf. Iacob din ritul sirienilor iacobiți*, O 1/1966.

IVAN I., *Liturghia Sf. Iacob în românește*, MA 9-10/1963.

BRANIȘTE E., *Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei.*, ST 7-8/1949.

BRANIȘTE E., *Însemnătatea Sf. Liturghii pentru viața creștină*, GB 1-2/1951.

BRANIȘTE E., *Cîteva cuvinte despre miridele speciale scoase la Proscomidie pentru anumite scopuri*, GB 5-6/1967.

BRANIȘTE E., *Liturghiile catolice în comparație cu cele ortodoxe*, O 1/1957.

BRANIȘTE E., *Cîteva cuvinte despre «lungimea» slujbelor ortodoxe*, GB 1-2/1966.

BRANIȘTE E., *Cum trebuie să luăm parte la Sf. Liturghie*, GB 4-5/1951.

NICOLAESCU N., *Cuvînt pentru tîlcuirea Liturghiei catehumenilor*, GB 10/1949.

NICOLAESCU N., *Cuvînt pentru tîlcuirea Liturghiei credincioșilor*, GB 11-12/1949.

BĂBUȘ G., *Agape și Liturghie*, ST 7-8/1954.

BĂBUȘ G., *Limbile liturgice*, GB 5-6/1955.

ZĂGREAN I., *Pentru o cît mai desăvîrșită oficiere a Sfintei Liturghii. Pregătirea preotului pentru Sfînta Liturghie*, MB 7-8/1964.

STĂNILOAE D., *Liturghia și unitatea religioasă a poporului*, BOR 10-11/1956.

COLOTELO D., *Liturghiile de rit alexandrin*, GB 1-2/1969.

DIAC N., *Scurt îndreptar pentru serviciul liturgic al diaconului*, MB 1-3/1956.

STAICU I., *Timpul săvîrșirii serviciilor divine*, MB 4-6/1969.

STOICA S., *Liturghia creștină din sec. II descrisă de Sf. Justin Martirul și Filosoful, în raport cu liturghia ortodoxă de azi*, O 1/1960.

VLADU C., *Unele precizări în legătură cu săvîrșirea serviciilor divine*, MB 4-6/1966.

SLEVOACĂ S., *Dreptcredincioșii creștini în vremea Sf. Liturghii*, MMS 7-8/1972.

IORDACHESCU G., *Sf. Liturghie și Sf. Taine ca mijloace de păstorire*, MMS 7-8/1958

FIRCĂ I., *Liturghia darurilor mai înainte sfințite*, MB 1-3/1966.

NICOLAE Mitr., *Sf. Liturghie*, TR 23-24/1972.

BÂLCĂ N., *Importanța catehetică a Sf. Liturghii*, BOR 1-2/1958.
DELCEA A., *Liturghia darurilor mai înainte sfințite*, GB 7-8/1965.
NEGOIȚĂ I., *Efectele Sf. Liturghii*, GB 11-12/1968.
MOISIU A., *De officio divino in Ecclesia Romena*, Roma, 1944.
FIRCĂ I., *Liturghiile ortodoxe și missa catolică*, MB 7-9/1965.
DRAGOMIR N., *Liturghiile Bisericii Copte și ale Bisericii Etiopiene (ritul alexandrin) în comparație cu cele ortodoxe*, ST 3-4/1984.
JURAVLE V., *Liturghia creștină descrisă în Constituțiile Apostolice, în comparație cu Liturghiile ortodoxe de azi*, BOR 8-10/1984.
COLOTELO D., *Mișcarea liturgică în creștinismul apusean*, ST 1-2/1985.
STĂNILOAE D., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1986.

15. Recitativ liturgic. Cîntare :

SEBEȘAN D., V. VARADEAN, *Recitativul liturgic*, MB 10-12/1970.
VĂRĂDEAN V., *Îndrumări practice pentru recitativul liturgic și cîntarea în comun*, MB 1-3/1970.
BREDICEANU T., *Cîntarea bisericească de strană*, MB 7-8/1967.
RĂDĂȘAN P., *Despre sensul și însemnătatea cîntării bisericești în viața creștină*, MO 7-9/1977.
POPESCU I., *Cîntarea obștească în Biserică*, MO 7-8/1976.
STĂNILOAE D., *Cîntarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității dreptei credințe*, O 1/1981.
IOANICESCU I., *Cîntările liturgice ca izvor omiletic*, MO 1-3/1977.
TEODOROVICI I., *Cîntarea corectă în Biserică*, MB 4-6/1977.
VĂRĂDEAN V., *Originea bizantină a muzicii noastre bisericești*, MB 1-3/1981.
RĂDUȚ I., *Valoarea catehetică a muzicii în cultul ortodox*, MO 5-6/1975.
GALINESCU C., *Cîntarea bisericească*, MMS 3/1940; 3-4/1941; BOR 3-4/1941.
R., *Cîntarea în omun a credincioșilor*, MB 1-3/1971.
COSMA A. C., *Gînduri despre cîntarea religioasă în biserică*, GB 1-2/1963.
LUNGU N., *Cîntarea în Biserică*, ST 1-2/1951.
BRANIȘTE E., *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, ST 1-2/1954.
PARHSCHI I., *Despre cîntarea bisericească*, trad. P. MIHAIL, MMS 3-4/1959.
ALEXE S., *Foloasele cîntării bisericești în comun după Sf. Niceta de Remesiana*, BOR 1-2/1956.
STANCIU V., *Cîntarea cultico-ortodoxă, mijloc de activitate misionară*, ST 7-8/1985.
POPESCU I., *Învățămîntul muzical în Biserica Ortodoxă Română* în B.O.R., 9-10/1969.

16. Veșminte liturgice :

GETIA G., *Culorile și întrebuințarea veșmintelor liturgice*, MB 1-4/1976.
IOANICESCU I., *Veșmintele liturgice și semnificația lor liturgică în atenția și grija permanentă a slujitorilor Sf. Altar*, MO 3-4; 5-6; 7-8/1975.

17. Rugăciunea :

DURĂ N., *Mărturii ale tradiției ortodoxe, biblice și patristice despre rugăciune*, MMS 1-3/1984.
FRACEA I., *Sf. Ioan Scărarul despre rugăciune*, MA 7-9/1980.

STAMATOIU D., *Rugăciunea arhierească*, MO 7-9/1978.
ILIESCU V., *Despre rugăciune*, GB 11/1958.
BUNEA I., *Despre rugăciune*, MO 7-8/1957.
COMAN V., *Locul și roadele rugăciunii în Ortodoxie*, MB 1-3/1973.
THURIAN M., *Căi noi pentru rugăciune*, MB 10-12/1968.
BLOOM A., *Rugăciunea și viața*, MB 10-12/1968.
STĂNILOAE D., *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea*, ST 1-2/1970.
CHILEA A., *Rugăciunea preotului*, MO 3-4/1955.
OLARIU L., *Rostul și condițiile rugăciunii*, MB 7-9/1973.
VINTILESCU P., *Epicleza*, BOR 1-2/1962.
RADU D., *Rostul meditației în viața preotului*, MA 1-2/1960.
COMAN V., *Rugăciunile pentru autoritățile statului în cultul creștin*, MB 10-12/1976; 7-9/19753 7-9/1979; 4-9/1980.
CHIRVASIE I., *Rugăciunile pentru cei adormiți, în învățătura Bisericilor Romano-Catolică și Ortodoxă*, BOR 3-4/1959.
RADU S., *Rugăciunile bisericești pentru cei adormiți și temeiul lor*, MB 10-12/1976.
CIOBOTEA I., *Învățătura Sf. Ioan Gură de Aur despre rugăciunile pentru cei adormiți în Domnul*, MB 9-12/1976.
ALEXA N., *Temeiurile dogmatice ale rugăciunilor pentru cei morți*, ST 1-2/1978.
CHIRA J., *Învățătura Bisericii lui Hristos despre judecată și despre rugăciunile pentru cei răposați*, MA 1-2/1981.
IOANICESCU I., *Rugăciunile pentru cei morți*, MO 1-2/1975.
CONSTANTINESCU I., *Rugăciunile pentru cei morți*, GB 7-8/1975.
RADU S., *Temeiurile rugăciunilor Bisericii pentru cei adormiți*, MA 1-3/1977.
DURĂ N., *Mărturii ale tradiției liturgico-canonice apostolice despre rugăciune*, ST 7-8/1983.
DURĂ N., *Pravila rugăciunii în lumina tradiției liturgice și canonice a Bisericii Ortodoxe*, O 3/1983.
A se vedea întregul nr. O 3/1983 intitulat *«Despre rugăciune»*.

18. Crucea :

PETRESCU N., *Învățătura ortodoxă despre Sf. Cruce*, MO 4-6/1981.
GALERIU C., *Învățătura creștină despre Sf. Cruce*, O 3/1978.
MOISIU A., *Sf. Cruce în viața și trăirea creștină a primelor veacuri*, MA 1-3/1976.
STĂNILOAE D., *Crucea și înnoirea creațiunii în învățătura ortodoxă*, MMS 7-8/1976.
IFTODI L., *Crucea în imnologia ortodoxă*, MO 1-3/1977.
PRELIPCEANU VL., *Vechimea crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, MMS 5-6/1958.
IVANOV V., *Semnul și semnificația crucii*, MB 10-12/1974.
ARAPAȘ T., *Cinstirea Sf. Cruci*, MMS 9-12/1979.
WEBER H. R., *The Cross Tradition and Interpretation*, Michigan, 1979.
NEAGA N., *Ontologia Crucii în Vechiul Testament*, MB 4-6/1974.
DAVIS R. G., *The Cross and Brist Image, some Tests of a Recent Explication*, în «Byzantinische Zeitschrift», 1/1979.
STĂNILOAE D., *The Cross in Orthodox Theology and Worship*, în «Sobornost» 4/1977.
BIHAIN E., *L'Epâtre de Cyrille de Jerusalem à Constance sur la vision de la croix*, in «Byzantion», 43/1973.
A se vedea întregul număr O 2/1982 intitulat *«Despre cinstirea Sfintei Cruci»*.

19. Postul:

PÂRVU C., *Orînduiri canonice cu privire la Postul Mare*, GB 3/1958.
BRANIŞTE E., *Posturile din cursul anului bisericesc*, BOR 1-2/1964.
READAPTAREA *dispoziţiilor bisericeşti cu privire la post, în conformitate cu cerinţele epocii contemporane*, BOR 3-5/1972.
GROSU P., *Rostul postului*, ST 3-4/1951.
REZUŞ P., *Despre post*, GB 3-4/1964.
PALADE V., *Postul, act de cult*, MMS 1-2/1972.
SFETCU M., *Postul, stîlp al progresului duhovnicesc şi al sfinţeniei*, MB 1-3/1956.
GROSU P., *Din cugetările Sf. Părinţi despre post*, GB 3/1957.
BIRDAS E., *Postul Mare*, GB 3/1957.
POPESCU T., *Gînduri pentru postul mare*, GB 3-4/1956.
SIDOROV D. I., *Despre sărbătorile, posturile şi ritualurile creştine*, Bucureşti, 1961.
MOISIU A., *Obligaţia postului şi spovedaniei înainte de împărtăşanie*, BOR 7-8/1976.
PRESCURE V., *Postul şi viaţa duhovnicească*, MO 9-10/1975.
ZĂGREAN I., *Sensul spiritual al postului în viaţa creştină în timpul nostru*, O 1/1979
FECIORU D., *Sf. Ioan Gură de Aur: Despre post*, MO 1-2/1976; BOR 1-2/1978; 3-4/1978.
FECIORU D., *Sf. Vasile cel Mare: Despre post*, MO 11-12/1973.
NECULA N., *Învăţătura despre post în Biserica Ortodoxă*, ST 7-8/1984.

20. Icoane:

DURĂ V. N., *Teologia icoanelor în lumina tradiţiei dogmatice şi canonice ortodoxe*, O 1/1982.
STĂNESCU N., *Sensul ortodox al icoanei*, O 2/1956.
OUSPENSKI L., *The Theology of the Icon in the Orthodox Church* (Jordanville), 3/1974.
TRUBETSKOI E. N., *Icons: Theology in Color*, în «St. Vladimir's Sem. Press», 1973.
GERHARD H. P., *The World of Icons*, New York, 1971.
USPENSKY L... VL. LOSSKY, *Der Sinn der Ikonnen*, Berna, 1952.
KALOKYRIS C. D., *The Esence of Orthodox iconography*, Brookline, 1971.
DAMASCENE J., *Defence des icones*, Paris, 1966.
CAMPENHAUSEN Hans von, *The Theological Problem of Image in the Early Church*, în vl. «Tradition and Life in the Church», Philadelphia, 1968.
STREZA N., *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sf. Teodor Studitul*, ST 3-4/1977.
BRĂTAN I., *Sfintele icoane*, MO 7-9/1977.
FRENŢIU V., *Idoli şi icoane*, MB 10-12/1977.
RĂDUŢ I., *Valoarea catehetică a Sf. icoane în Biserica Ortodoxă*, MO 3-6/1980.
IOANICESCU I., *Iconografia creştină ortodoxă ca izvor omiletic*, MO 1-3/1978.
IONIŢĂ V., *Sf. Ioan Damaschinul, apărător al cultului sfintelor icoane*, ST 7-10/1980
PENTIUC E., *Fundamentarea vetero-testamentară a cultului sfintelor icoane*, MMS 7-8/1981.
FLOCA I. N., *Ecoul Sinodului VII ecumenic în iconografia românească*, MB 6/1987.
SAUCA I., *Cinstirea sfintelor icoane*, MB 4-6/1977.
PETRESCU M., *Cinstirea sfintelor icoane*, MO 7-9/1981.
STĂNILOAE D., *Icoanele din biserică*, MB 10-12/1981.
NICOLAE G., *Sf. Ioan Damaschin, apărător al cultului sf. icoane*, MO 7-9/1978.

NEDELCU N., *Stilul iconografic ortodox. Consideraţii pastorale*, MMS 7-8/1979.
ICHIM D., *Învăţătura ortodoxă despre sfintele icoane*, ST 5-6/1970.
ICHIM D., *Conţinutul dogmatic al iconografiei bizantine*, GB 9-10/1971.
BRANIŞTE E., *Programul iconografic al Bisericilor ortodoxe. Îndrumător pentru zugravii de biserici*, BOR 5-6/1974.
ZAREA A., *Despre sf. icoane*, TR 13-14/1963.
BUZDUGAN C., *Învăţătura ortodoxă despre cinstirea sfintelor icoane*, MMS 1-2/1974.
PARASCHIV V. I., *Despre înţelesul autentic al icoanelor ortodoxe*, MO 5-6/1968.
MAGIER C., *De ce cinstim noi icoanele şi sf. cruce*, Arad (f. a.).
ŞESAN M., *Cinstirea sf. Icoane (istoric)*, Cernăuţi, 1943.
MOLDOVAN I., *Cu privire la icoanele ortodoxe*, MA 11-12/1972.
OPRESCU G., *Pictura românească*, Bucureşti, 1943.
CÂNDEA S., *Pictura creştină*, MA 5-6/1960.
NICOLAE mitr., *Cinstirea sf. icoane*, TR 1-2/1972.
COMAN V., *Sensul şi menirea icoanelor în cultul ortodox*, MB 7-9/1971.
BRANIŞTE E., *Teologia icoanelor*, ST 3-4/1952.
PARASCHIV V. I., *Iniţierea în interpretarea icoanei ortodoxe*, MO 1-2/1967.
K., *Pictura bizantină de icoane*, GB 9-10/1965.
USPENSKY L., *Problema iconostasului*, MB 1-3/1965.
DIONISIE DE FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Timişoara, 1979.
BELU D., *Iconografia ca izvor omiletic* MA 11-12/1958.
MUNTEAN V., *Iconoclasmul bizantin (sec. VII—IX) în lumina noilor cercetări*, BOR 8-10/1984.
A se vedea întregul număr O 1/1982 intitulat *«Despre cinstirea icoanelor»*.

21. Sfînt. Sfinţenie. Canonizare. Moaşte:

REZUŞ P., *Aghiografia ortodoxă*, Caransebeş, 1940.
POPESCU T., *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinţilor*, ST 5-6/1951.
BUZESCU N., *Sfinţenia ilustrată prin sfinţi în imonologia Mineielor*, O 1/1980.
BELU D., *Cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, MMS 1-2/1970.
BRANIŞTE E., *Despre cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, O 1/1980.
CORNIŢESCU E., *Cinstirea sfinţilor după Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie*, GB 3-5/1980.
MIRCEA I., *De ce îi venerăm pe sfinţi*, O 1/1980.
ŞERBĂNESCU N., *Pomeniri de sfinţi români: Sf. Calinic de la Cernica, episcopul Rîmnicului*, BOR 5/1954.
IORDĂCHESCU G., *Sfinţii, ca obiect al cultului creştin ortodox*, ST 9-10/1958.
MLADIN N., *Sfinţii în viaţa morală ortodoxă*, ST 1-2/1956.
CIUHANDRU G., *Întru cinstirea şi pomenirea sfinţilor români*, BOR 4/1931.
NICOLAE mitr., *Cinstirea sfinţilor*, TR 41-42/1971.
VATRICI ., *Cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, GB 3-4/1956.
VINTILESCU P., *Sensul pomenirii sfinţilor după jertfa euharistică*, GB 5-6/1962.
PROCOPOVICIU P., *De ce şi cum venerează Biserica pe sfinţi?*, MA 1-2/1956.
BELU D., *Cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, MMS 1-2/1970.
PRESCURE V., *Cinstirea sfinţilor în Biserica Ortodoxă*, MO 7-8/1971.
MOISE V., *Cultul sfinţilor*, MMS 7-8/1974.
CONSTANTINESCU N., *Cultul sfinţilor*, Cernica, 1931.
NĂSTASE I., *Profilul moral al sfinţilor români*, O 2/1974.
LOICHIŢĂ V., *Doctrina Sf. Ioan Damaschin despre cinstirea sau venerarea sfintelor moaşte*, MB 10-12/1957.

PRESCURE V., *Prezența și lucrarea harului divin în moaștele sfinților*, MO 7-9/1980.
MOLDOVAN I., *Cinstirea sfintelor moaște în Biserica Ortodoxă*, O 1/1980.
GALERIU C., *Cinstirea sfintelor moaște*, MB 10-12/1980.
PULPEA I., *Sf. Mucenic Emilian din Durostorum*, BOR 4-6/1944.
BRÎNZEU N., *Cinstirea preacuratei fecioare Maria, a îngerilor, a sfinților, moaștele, icoanele, sfînta cruce, prescurile*, Lugoj, 1925.
ȘTEFĂNESCU I. D., *Cuviosul Daniil Sihastru*, BOR 6-7/1956.
STAN L., *Ștefan cel Mare, binecredincios domn și apărător al dreptei credințe*, BOR 7/1954.
SESAN M., *Sfinții în calendarul nostru*, MA 11-12/1972.
OPRIȘIU V., *Catalogul sfinților din calendarul răsăritean*, Deva, 1944—1945.
STAN L., *Despre canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă*, O 2/1950.
STAN L., *Canonizarea sfinților după învățătura și după rînduielile Ortodoxiei*, MO 5-6/1968.
STAN L., *Canonizarea sfinților români*, BOR 6/1968.
STAN L., *Despre rînduiala canonizării solemne a sfinților în Ortodoxie*, MO 7-9/1955.
TODORAN I., *În legătura cu canonizarea sfinților români*, BOR 5-6/1958.
TOMOS, *pentru canonizarea sfinților Ilie Iorest, Sava Brancovici, Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara și Oprea* Miclăuș (Nicolae), TR 49-50/1955.
POPESCU-PRAHOVA N., *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*, Cernăuți, 1942.
PAPADOPULOS H., *Despre proclamarea sfinților în Biserica Ortodoxă*, BOR 1-2/1955.
ȘERBĂNESCU N., *Canonizarea Sfîntului ierarh Calinic de la Cernica*, BOR 11-12/1955.
MARCU G., *Proclamarea canonizării Sf. Ierarhi și Mărturisitori Ilie Iorest și Sava, a Cuvioșilor Mărturisitori Sf. Vasarion Sarai, Sofronie de la Cioara și a sf. Mucenic Oprea din Sălistea Sibiului*, BOR 11-12/1955.
CIUHANDRU G., *Iarăși pentru sfinții din sînge românesc*, BOR 10/1931.
CĂCIULA D., *Canonizarea Sf. Nicodim Aghioritul*, BOR 5/1956.
POPESCU T., *Însemnătatea canonizării sfinților români*, BOR 5-6/1953.
COTOȘMAN G., *Canonizarea mitropolitului Iosif al Timișorii. Proclamarea solemnă a canonizării*, MB 10-12/1956.
ARAPAȘ TEOCTIST, *Pe treptele slujirii creștine*, Ed. MMS, Mănăstirea Neamț, 1980.
STOINA L., *Desăvîrșirea creștină după Sf. Simeon Noul Teolog*, în ST 5-6/1985.
STOINA L., *Sfințenie și slujire în viața creștină*, ST 6/1987.
MUNTEAN V., *Sfîntul bizantin*, BOR 3-4/1968.

22. Sărbători. Duminica. Sf. Paște:

VALDMAN T., *Reguli bisericești privitoare la sărbători și posturi, în sf. canoane* GB 7-8/1971.
CLEMENT O., *Le dimanche et le jour éternel*, in «Verbum caro», nr. 79, p. 99-124.
RORDORF W., *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, Nenchâtel, 1972.
IOANICESCU I., *Învățătura ortodoxă despre Sf. Duminecă*, MO 9-10/1975.
PETRESCU N., *Prăznuirea Duminecii*, MO 10-12/1931.
MOLDOVAN I., *Semnificația sărbătorii Duminecii*, O 2/1981.
STĂNILOAE D., *Sîmbăta, ziua morților, Duminica ziua învierii și a morții fără de sfîrșit*, O 2/1981.
SAUCA I., *Duminica, sabatul creștinilor*, MB 1-3/1977.
MIRCEA I., *Duminica, ziua Domnului*, O 2/1981.
CORNIȚESCU E., *Sabat și Duminecă*, O 2/1981.

GALERIU C., *Sensul religios-creștin al sărbătoririi zilei Domnului în Vechiul și Noul Testament*, MMS 7-9/1977.
NEAGA N., *Duminica în lumina scrierilor Sfinților Părinți*, MB 7-9/1975.
CIUDIN N., *Temeiuri biblice pentru prăznuirea Duminecii în Biserica creștină*, TR 28-30/1954.
COTOS N., *Un document contemporan privitor la teoria și practica Botezului, Euharistiei și serbării duminecii la creștini în jumătatea I a sec. II e.n.*, MA 3-4/1956.
NEAGA N., *Temeiuri pentru serbarea duminecii*, MB 1-3/1972.
STAN L., *Pentru serbarea sf. Paști la aceeași dată de întreaga creștinătate*, ST 5-6/1970.
NEGOIȚĂ A., *De ce Paștile catolicilor este adesea cu o săptămînă înaintea celui al ortodocșilor, iar uneori chiar cu o lună înainte*, MA 11-12/1970.
MOISIU L., *Hotărîri canonice referitoare la data serbării Sf. Paști*, ST 7-8/1984.
DURĂ N., *Data serbării Paștilor în lumina hotărîrilor celei de a doua Conferințe Panortodoxe preconciliare*, MB 3-4/1985.
DRAGOMIR N., *Dispoziții canonice referitoare la stabilirea datei serbării Paștelui cu referire la calendarul îndreptat*, MMS 1-3/1981.
NEGOIȚĂ A., *Paștile la dată fixă. Noi inițiative*, BOR 5-6/1977.
BRANIȘTE E., *De ce atît de mare distanță de timp între paștile catolicilor și cele ortodoxe în anul 1975?*, GB 3-4/1975.
NICOLAE mitr. Banat, *Paștile întregii creștinătăți*, MB 3-4/1963.
POPESCU T., *Problema stabilizării datei Paștilor*, O 3/1964.
CANDEA S., *Necesitatea unității pascale creștine*, MA 5-6/1965.
VERGHESE P., *Data Paștilor și revizuirea calendarului în Bisericile Ortodoxe*, MB 1-3/1971.
GHESVARGHIS Ar., *Sărbătoarea Sfintelor Paști în cultul creștin*, O 2/1972.
BUCEVSCHI O., *Discuții pascale*, GB 3-4/1971.
CHIRICESCU C., *Pascalia*, București, 1925.
CHIRIÇESCU C., *Le comput Pascal*, București.
CHIRICESCU C., *Adaptation de la Pascalia au calendrier rectifié*, București, 1926.
GHEORGHIU V., *Sf. Paști și reforma calendaristică ortodoxă*, Cernăuți, 1929.
GHEORGHIU V., *Paques et la réforme Hérménologique orthodoxe roumaine*, București, 1929.
R., *Calendarul-Pascalia*, BOR 3-4/1972.
SACHELARIE N., *Calendarul și pascalia veche și nouă*, Cernica, 1936.

23. Calendarul bisericesc:

FLOCA I. N., *Calendarul bisericesc*, MA 7-8/1959.
NEGOIȚĂ A., *50 de ani de la îndreptarea calendarului (1924-1974)*, BOR 5-6/1974.
BRANIȘTE E., *Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui*, GB 11-12/1962.
NEGOIȚĂ A., *Noul calendar universal*, GB 3-4/1971.
POPA A., *Cu privire la calendarul îndreptat*, MMS 10-12/1969.
POPESCU G., *Calendar cu toți sfinții din an, întocmit după viețile sfinților, după minee și alte lucrări*, BOR 1-2/1956.
SIMIONESCU D., *Un valoros studiu asupra vechilor calendare bisericești*, BOR 2/1958.
CHIȚESCU N., *Diferite chestiuni privind calendarul Bisericii Ortodoxe*, MMS 8-9/1957.
GHEORGHIU V., *Calendarul*, MB 7-9/1957.
NEGOIȚĂ A., *Calendarul*, MB 1-3/1964.
NEGOIȚĂ A., *Calendarul Bisericii creștine*, MB 1-3/1965.

NEGOIȚĂ A., *Tehnica calendarului eclezlastic*, MB 4-6/1965.
POPESCU N., *Calendarele bisericești*, TR 7-8/1961.
BRANIȘTE E., *Problema unificării calendarului liturgic în Bisericile Ortodoxe*, O 2/1955.
NEGOIȚĂ A., *Calendarul mozaic și Paștile creștin*, GB 11-12/1972.
NICODIM patr., *Pastorală despre îndreptarea calendarului*, BOR 10/1945.
SCRIBAN A., *Chestiunea calendarului în Biserica Ortodoxă*, BOR 8/1923.
ȘESAN M., *În problema unificării calendarului*, MA 9-10/1969.
METODIE A., *Cu privire la calendarul îndreptat*, în «Țerkoven Vestnic», 21I1969, trad. PAUL MIHAIL, MMS 10-12/1969.
R., *Biserica Ortodoxă Bulgară a adoptat calendarul îndreptat*, MMS 1-2/1969.
R., *Diferite chestiuni privind calendarul Bisericii Ortodoxe*, MMS 8-9/1957.
CALENDAR *istoric bisericesc*, BOR 3-4/1960.
CÂNDEA S., *Marile reforme calendaristice și data serbării Paștilor*, MB 11-12/1964.
POPESCU S., *Calendar așezat pe șapte planete*, București, f.a.
CHIRICESCU C., *Calendar bisericesc ortodox pe toți anii*, București, 1923.
PALADE V., *Calendarul*, MMS 9-12/1976.
PĂCURARIU M., *125 de ani de la apariția calendarelor Arhiepiscopiei Sibiului*, BOR 7-8/1977.
IVAN I., *Calendarul îndreptat și Pidalionul*, MMS 9-12/1978.
GHEORGHIU V., *Tabloul zilelor săptămînale*, Cernăuți, 1926.
RĂTĂCIRE *calendaristică*, 1934.
CONCLUZII *directe și indirecte asupra calendarului*, București, 1937.
ADEVĂRATA *ortodoxie și calendarul*, Fălticeni, 1934.
DONICI P., *Orientalischer Kirchen-Kalendar alten und heutigen Stile*, București, 1903.
GHEORGHIU V., *Critica noilor proiecte de reformă calendaristică*, Cernăuți, 1933.
DOLGER F., *Calendar*, în «Byzantinische Zeitschrift», Berlin, 1940.
R., *Cuvînt de îndrumare într-o parohie în care sînt credincioși ce țin calendarul vechi*, MMS 7-8/1960.

III. ACTIVITATEA JURISDICȚIONALĂ SAU PASTORALĂ. EXERCITAREA PUTERII JURISDICȚIONALE SAU DE CONDUCERE

A. Funcțiunea legislativă. Codificarea canoanelor

STAN L., *Codificarea canoanelor*, ST 9-10/1969.
R., *Opinii referitoare la codificarea canoanelor în Biserica Ortodoxă*, MB 1-3/1971.
FLOCA N., *Codex juris canonici*, ST 9-10/1984.

B. Funcțiunea judecătorească. Justiția. Instanțe judiciare. Delicte. Sancțiuni. Căi de atac. Procedura :

COVERCĂ I., *Judecata bisericească în epoca veche*, ST 1-2/1961.
MIHUȚ M., *Instanțele judiciare în Bisericile Ortodoxe*, ST 9-10/1966.
CRONȚ G., *Justiția bisericească din Moldova și Țara Românească în sec. XIV-XVIII*, MMS 3-4/1975.
CRONȚ G., *Instanțele de judecată ale Bisericii din Țările Române în sec. XIV-XVIII*, MMS 5-6/1976.

S. C., *Consistoriile disciplinare protopopești*, GB 6/1951.
CAZACU N., *Consistoriile bisericești*, GB 4-5/1950.
SOARE G., *Natura juridică a consistoriilor bisericești*, București, 1943.
MIHĂESCU D., *Recursul penal*, București, 1962.
ȘTEFAN V., *Recursul în cauzele disciplinare bisericești*, BOR 6/1955.
MUNTEANU A., *Pedepse aplicate clericilor de către Biserică*, BOR 9-10/1961.
PUFULETE S., *Pedeapsa coborîrii din treaptă după canoanele Bisericii Ortodoxe*, ST 1-2/1975.
STELIAN I., *Considerații asupra pedepselor aplicate în pravila din 1646*, BOR 1-2/1964.
SOLE I., *De delicte et poenis*, Roma, 1920.
POPOVICI V., *Anatema în Biserica veche*, Chișinău, 1929.
PETREUȚĂ I., *Anatema*, Arad.
PĂTRULESCU G., *Epitimiile canonice și ascetice în general*, ST 3-6/1980.
BUZAN S., *Natura caterisirii*, GB 5-6/1960.
RADU S., *Epitimie și satisfacție*, BOR 3-4/1969.
MITRU C., *Din disciplina penitențială a Bisericii*, GB 5-6/1959.
MUNTEANU A., *Aplicarea epitimiilor în lumina sfintelor canoane*, ST 7-8/1961.
MARCU G., *Mărturii documentare de procedură sinodală în Cartea Faptelor Apostolilor*, O 3/1957.
CRONȚ G., *Este îndreptățită autoritatea bisericească să pronunțe două pedepse pentru aceeași abatere*, București, 1937.
REZUȘ P., *Psihologia preotului*, MMS 7-8/1958.
CARTE *foarte folositoare di suflet*, București, 1928, Ierusalim 1980.
SUCIU I., *Să ne mărturisim preotului*, Arad, 1925.
CONCURS *pentru recrutarea apărătorilor bisericești*, BOR 1/1950.
REGULAMENTUL *de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, GB 6/1950.
REGULAMENTUL *de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 1/1950.
FLOCA I. N., *Dispensa în Dreptul bisericesc*, ST 1-2/1955.
FLOCA I. N., *Caterisirea în Dreptul bisericesc ortodox* în ST 5/1987.
FLOCA I. N., *Dispensa în Dreptul bisericesc*, ST 1-2/1955.
MICELI G., *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1941.
CONSTANTINESCU AL., *Jurămîntul judiciar în vechiul drept bisericesc*, BOR 9-10/1974.
MOCANU M., *Despre jurămînt*, MMS 3-6/1979.
MUNTEANU C., *Despre legămîntul preotului*, MA 1-3/1978.
TOCILESCU G. G., *Organisation des anciens jurisdictions en Roumanie*, în «Revue générale du droit et des sciences politiques», 11/1887.
ISTORIA *Dreptului Românesc* I, București, 1980, cap. Organizarea judecătorească și bibliografia.
DRĂGUȘIN C., *Primirea eterodocșilor în Biserică*, O 2/1957.
MOISIU L., *Principii și pogorăminte canonice referitoare la primirea ereticilor și schismaticilor*, MA 7-8/1984.
RUS C., *Ghid canonic privind abaterile și delictele bisericești*, MB 9-10/1985.
MOISIU L., *Principii de organizare și disciplină bisericească în canoanele Sinodului III ecumenic*, ST 9-10/1984.
MATZONEAS E., *Dreptul eccesiastic penal*, Atena, 1979.

POPESCU N., *Explicații teoretice și practice privind aplicarea Regulamentului cimitirelor parohiale și mănăstirești din cuprinsul episcopiilor Bisericii Ortodoxe Române*, GB 10-12/1982.
MOISIU L., *Prescrierea delictelor și pedepselor în dreptul Bisericii Ortodoxe Române*, MA 9-10/1983.
RUS C., *Competența judecătorească a scaunelor protopopești din Transilvania în sec. XIV-XVIII*, MB 5-6/1985.
BERECHET S., *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor*, BOR 11-12/1938.
BERECHET S., *Judecata bisericească la primii creștini*, BOR 12/1923.
CONGAR J., *Ordre et jurisdiction dans l'Eglise*, în «Irenikon», 1933; «Unam Sanctam» 41/1963.
CRONȚ G., *Clerici în serviciul justiției*, BOR 11-12/1938.
VELEA A., *Rolul preotului în asistența bolnavilor și medicina socială*, BOR 11-12/1941.
DURĂ N., *Precizări privind unele noțiuni ale Dreptului Canonic Ortodox (depunere, caterisire, excomunicare (afurisire) și anatemă) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic*, O 2 și 3/1987.

C. Funcțiunea executivă. Conducere. Administrare. Pastorație :

STAN L., *Har și jurisdicție*, ST 1-2/1970.
CÂNDEA S., *Contribuții la problema conducerii pastorale în orașe*, Sibiu, 1930.
ȘESAN M., *Jurisdicție bisericească în părțile românești în sec. XI și XIII*, MA 1-3/1981.
BĂNESCU M., *Simțul pastoral și bunsimțul duhovnicului*, MB 1-3/1981.
POPESCU M. G., *Omiletica și retorica în pastorație*, BOR 5-6/1976.
BELEUȚĂ I., *Convorbiri asupra legăturilor Bisericii cu credincioșii pe baza Molitvelnicului*, Sibiu, 1922.
ZĂGREAN I., *Viața interioară a preotului și importanța ei pentru apostolatul preoției*, MA 5-6/1960.
BRANIȘTE E., *Legăturile preotului cu credincioșii*, BOR 3-4/1972.
CÂNDEA S., *Îngrijirea pastorală a credincioșilor bolnavi*, MA 1-2/1957.
POPESCU B., *Lucrarea pastorală a preotului în legătură cu ideea de «iconom» și «iconomie»*, BOR 7-8/1969.
DINU I., *Sensurile dogmatice și duhovnicești ale Triodului*, O 4/1964.
DINU I., *Învățămintele Triodului*, GB 11-12/1961.
FLOCA N. I., *Organele de conducere în parohie* în Îndrumătorul bisericesc, Sibiu, 1981.
FLOCA N. I., *Căi și mijloace pentru pastorația individuală*, I.B. Sibiu, 1988.
MIHĂLȚAN I., *Metode și mijloace pastorale pentru întărirea credincioșilor în dreapta credință*, MB 9-10/1983.
MARINA J., *Apostolat social*, București, 1951.
BUCEVSCHI O., *Viața lăuntrică a preotului și lucrarea lui*, MO 10-12/1955.
CÂNDEA S., *Pastorație*, MO 7-8/1957.
FLOCA N. I., *Molitvelnicul ortodox (pînă la sfîrșitul sec. al XVIII-lea)*, MA 1-2/1962.
BUCEVSCHI O., *Rîvna pastorală*, MO 10-12/1956.
BRĂTAN I., *Tactul pastoral*, MO 3-4/1974.
ANTIM, fost episcop de Buzău, *Metoda în pastorație*, GB 12/1956.
NICOLAESCU N., *Răspunderea pastorală și misionară a preotului, după Noul Testament*, BOR 3-4/1974.

POPA I., *Din cuvîntul către păstor al Sf. Ioan Scărarul*, GB 3/1958.
REZUȘ P., *Păstoriții și duhovnicul lor*, GB 1-2/1960.
REZUȘ P., *Duhovnicie și psihologie*, GB 1-2/1959.
GHILEA S., *Personalitatea preotului ca păstor de suflete*, MO 1-2/1974.
ALEXE Șt., *Actualitatea gîndirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție*, ST 1-2/1984.
DAVID P. I., *Responsabilitatea misionară după Sfinții Trei ierarhi*, ST 5-6/1984.

PARTEA A II-A

II. RAPORTURILE BISERICII

1. RAPORTURILE BISERICII CU STATUL :

1. Raporturile Bisericii cu Statul în genere. Istoric.

STAN L., *Biserică și cult în Dreptul internațional*, O 4/1955.
STAN L., *Relațiile dintre Stat și Biserică*, O 3-4/1952.
IVAN I., *Învățătura Bisericii Ortodoxe despre autoritatea de stat*, în «Îndrum. bis.», Sibiu, 1971.
IACOB L., *Stat și Biserică*, O 1942, vol. 1.
ȘESAN V., *Kirche und Staat*, Cernăuți, 1911.
ALAND K., *Kirche und Staat*, Berlin, 1967.
POPESCU-PRAHOVA G., *Raporturile dintre Stat și Biserică*, Chișinău, 1936.
POPESCU-PRAHOVA, *Creștinism și națiune. Patrie și religie*, București, 1941.
NEAGA N., *Concepția Vechiului Testament despre Stat*, MB 7-8/1964.
MARCU G., *Hristos și Cezarul sau Statul și Biserica în lumina Noului Testament*, MA 7-9/1977.
TODORAN I., *Statul ideal în concepția utopiștilor renașterii*, MB 7-8/1964.
GEORGESCU C., *Cîteva atitudini ale reprezentanților gîndirii religioase vechi la apariția creștinismului*, GB 9-10/1970.
NICOLAU G., *Scurt istoric asupra persecuțiilor religioase*, Chișinău, 1925.
POPESCU T., *Urmările persecuțiilor contra creștinilor din imperiul roman*, BOR 8/1923.
NEAGA N., *Concepția Vechiului Testament despre Stat*, MB 7-8/1966.
POPESCU-PRAHOVA, *Separation des Eglises et d'Etat*, 1906.
VASILIEV A. A., *Histoire de l'empire byzantin*, I-II, Paris, 1932.
BĂNESCU N., *Din istoria Imperiului Bizantin. Perioada protobizantină. Constantin cel Mare*. MO 7-8/1969; 3-4; 5-6/1971; 1-2/1970.
ȘESAN M., *Bizanțul și România*, MA 9-10/1971; TR 39-40/1971.
PLĂMĂDEALĂ A., *Bizanț-Constantinopol-Istanbul în istorie și astăzi*, BOR 9-10/1974.
THEODORESCU R., *Bizanț, Balcani, Occident la începutul culturii medievale românești*, BOR 3-4/1976.
MUNTEAN V., *Banatul și Bizanțul, în sec. XI-XII*, MB 1-4/1976.
POPA C., *Principiul loialității față de stat la apologeții creștini*, ST 1-2/1975.
POPESCU A., *Situația creștinilor ortodocși în imperiul otoman, în sec. XIX*, ST 7-8/1955.

HAURION M., *Séparation des l'églises et de l'état*, Paris, 1906.
LO GRASSO, *Ecclesia et statis. Fontes Selectae Historiae. Juris Publici Ecclesiastici*, Roma, 1952, I-II.
RAHUER H., *Kirche und Staat in frühen Christentum*, 1961.
JUAN MAIRENA, VALDAYO, *Estado y Religion. El valor religiosa en el ordenamiento juridico del Estado*, Salamanca, 1968. *Constitucion y Relaciones Iglesia-Estado en la actualidad*, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1978.
A. GARCIA y GARCIA, *Iglesia, Sociedad y Derecho*, vol. I, col. «Bibliotheca Salmaticensis», Salamanca, 1985, vol. II, 1987.

2. Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Statul

STAN L., *Legea cultelor*, București, 1950.
FLOCA I. N., NISTOR PRIȘCA, *Drepturile și îndatoririle fundamentale ale cetățenilor în RSR*, MA 1-3/1979.
LEGEA *și STATUTELE cultelor religioase*, MMS 10-12/1948.
R., *Legea pentru regimul general al cultelor religioase*, MMS 10-12/1948.
CULTELE *religioase în RPR*, București, 1949.
IVAN I., *Statutele de organizare a cultelor religioase din R.P.R.*, ST 3-4/1952.
NEDELESCU E., *Regimul de democrație populară și libertățile religioase*, MO 7-8/1954.
R., *Cultele din RPR și lupta pentru apărarea păcii*, O 2/1950.
TEOCTIST mitr., *Culte din România*, MO 5-6/1973.
R., *Frățietate și colaborare intercultică*, MB 1-3/1956.
POPESCU V., *Libertatea cultelor religioase în RPR*, O/1953.
RĂDULESCU A. S., *Libertatea religioasă în RPR*, O 2-3/1949.
BELEA N., *Libertatea religioasă și noile relații dintre culte*, TR 33-38/1954.
L., *Despre egalitatea religioasă*, GB 1-2/1959.
DINEAȚĂ G., *Înfrățirea cultelor în RPR*, MO 7-8/1954.
CORNEANU N., *Înfrățirea dintre cultele religioase rod al vieții celei noi din patria noastră*, TR 29-34/1959.
STANCIU S., *Trecerea de la un cult la altul. Legi și deciziuni*, TR 31-33/1948.
PLĂTICĂ M., *Cultul creștin de rit vechi*, BOR 9-10/1960.
TIBOR ENDRE, *Biserica reformată din RSR*, MA 10-12/1977.
ȘEBU S., *Din viața și activitatea Bisericii Evanghelice C. A. din România*, MA 7-9/1981.
VASILESCU E., *Cultul musulman în RPR*, GB 3-4/1955.
R., *Consfătuirea cîrmuitorilor tuturor cultelor religioase din RPR*, O 4/1950.
SPERANȚĂ V. G., *Dovezi de toleranță religioasă în Țările Române*, BOR 7-8/1965.
IACOB L., *Biserica dominantă și egala îndreptățire a cultelor*, Arad.
MEMORIU: *Biserica și Statul*, Blaj, 1919.
GHIBU O., *Nulitatea concordatului*, Cluj, 1935.
CÂNDEA R., *Concordate*, Cernăuți, 1921.
NECULA N., *Rolul preotului ortodox român în viața obștească*, BOR 1-2/1986.
RADU D., *Supunerea față de ocîrmuire, poruncă dumnezeiască*, ST 9-10/1982.
DURĂ N., *Datoria de a cunoaște și respecta legile țării*, ST 6/1986.
FLOCA I. N., *Formarea Statului național român*, MA, 10-12/1978.

II. RAPORTURI INTERORTODOXE. ORTODOXIA ȘI PROBLEMELE ACTUALE

A. Probleme specifice raporturilor interne ortodoxe.

a. Ortodoxia:

CLEMENT O., *Eglise Orthodoxe*, Paris, 1961.
BULGAKOV S., *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Sibiu, 1933.
MIHĂLCESCU I., *La Théologie symbolique au point de vue de l'Eglise Orthodoxe orientale*, Paris-București, 1932.
BRIA I., *L'Orthodoxie*, Paris, 1978.
SCHMEMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York, 1963.
ZANKOV S., *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in Ökumenischer Sicht*, Zurich, 1946.
ZERNOV N., *Eastern Christen*, Londra, 1961.
POPESCU T., *Ce reprezintă azi Biserica Ortodoxă*, BOR 1-2/1941.
POPESCU T., *Enciclica patriarhilor ortodocși de la 1848*, BOR 11-12/1935.
BRIA I., *Enciclica patriarhilor ortodocși de la 1848 și apărarea ortodoxiei*, MMS 1-2/1961.
BRIA I., *Biserica Ortodoxă și mărturia creștină*, BOR 1-2/1981.
RUDEANU C., *Ortodoxia și civilizația bizantină*, MB 1-3/1978.
ȘESAN M., *Temeliile Ortodoxiei*, GB 7-8/1950; TR 32-34/1950.
STĂNILOAE D., *Cîteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, MO 5-6/1970.
CĂLUGĂR D., *Ce este Ortodoxia*, TR 7-8/1964.
CONSTANTINESCU O., *Specificul ortodoxiei în comparație cu celelalte confesiuni*, GB 11/1956.
REZUȘ P., *Ecleziologie și contemporaneitate*, MMS 11-12/1965.
POPESCU T., *Duhul comunitar al Ortodoxiei*, O 1/1956.
BORDAȘIU N., *Biserica-comuniune. Aspecte ecleziologice actuale*, O 1/1973.
AMAZĂR C. S., *Frăția Ortodoxă*, Wiesbaden, 1954.
ȘESAN M., *Despre unitatea ortodoxă*, GB 1-2/1950.
PARASCHIV V. I., *Sobornicitatea (catolocitatea) Bisericii, problemă centrală în teologia contemporană*, MO 3-4/1970.
JUSTINIAN, patr., *Valabilitatea actuală a canonului 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon*, O 2-3/1951.
IVAN I., *Legături între Bisericii Ortodoxe în trecut*, MMS 3-4/1957.
ȘESAN M., *Din relațiile interortodoxe recente*, MA 4-6/1976.
ȘESAN M., *Din activitatea interortodoxă*, MA 7-9/1978.
COMAN I., *Folosul contactelor dintre conducătorii și reprezentanții diferitelor Biserici*, O 4/1962.
PLĂMĂDEALĂ A., *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu 1983.
PLĂMĂDEALĂ A., *Vocația și misiunea creștină în vremea noastră*, Sibiu 1984.
LANNE E., *Les differences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne*, în «Istina»» VIII (1961-1962).
WARE K., *Church Eucharistic. Communion and Intercommunion*, in «Sobornost», 7 (1968).
ZIZIOULAS J. D., *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience Theologique des Eglises Orthodoxes*, în «Istina», 1 (1974).
STOINA L., *Aspectul comunitar al vieții umane și creștine*, în ST 7-8/1985.

b. Autocefalie, autonomie:

STAN L., *Despre autocefalie*, O 3/1956
STAN L., *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie*, MO 5-6/1961.

STAN L., *Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă*, MMS 7-8/1962.

STAN L., *Obîrșia autocefaliei și autonomiei — Teze noi*, MO 1-4/1961.

STAN L., *Despre autonomia bisericească*, ST 5-6/1958.

CIUCUR M., *Autonomie și autocefalie în Biserica Ortodoxă Română*, MMS, 3-4/1974.

CIUCUR M., *Dreptul de acordare a autocefaliei în Biserica Ortodoxă*, ST 5-6/1977.

R., *Autocefalie și Autonomie*, în RT, 1921.

IVAN I., *Etnosul (neamul) temei divin și principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericești*, BOR 1/1985.

TROITZKY S., *De l'autocefalie dans l'Eglise* extr. de Messager), 11-12/1952.

ALEXANDRU P. P., *Serbările aniversării a 70 de ani de Autocefalie și a declarării solemnea canonizării unor sfinți români*, GB 10-11/1955.

IVAN I., *Biserica Ortodoxă Română — 60 de ani de patriarhat*, în O 2/1985.

NESTOR, *La aniversarea centenarului autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Date și fapte din viața bisericească a Mitropoliei Olteniei*, în BOR 5-6/1985.

MAREȘ I., *Recunoașterea autocefaliei — act de prestigiu în istoria Bisericii Ortodoxe Române*, în BOR 5-6/1985.

VASILESCU GH., *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Aspecte și semnificații*, în BOR 5-6/1985.

IVAN I., *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române — un veac de la recunoașterea ei*, în ST 2/1986.

DURĂ N., *Patriarhia Ecumenică și autocefalia Bisericii noastre, de-a lungul secolelor*, în ST 3/1986.

* * *, *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române 1987.

FLOCA I. N., *L'Autocephalie dans l'Eglise Orthodoxe Romaine*, în Kanon 2, Teil V Viena 1981.

c. **Diaspora:**

STAN L., *Diaspora ortodoxă*, BOR 11-12/1950.

STAN L., *Ortodoxia și Diaspora. Situația actuală și poziția canonică a diasporei ortodoxe*, O 1/1963.

STAN L., *Românii din America și viața lor religioasă*, BOR 1/1952.

STAN L., *Despre apocrisiari sau soli bisericești*, O 1/1954.

CIOBOTEA D., *Problema canonicității și comuniunii în diaspora ortodoxă*, MB 1-2/1985.

CHEMAREA *Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse către toți fiii ei aflați în diaspora, în afara sînului Bisericii lor mame*, BOR 6-7/1957.

MEYENDORFF J., *What is the Diaspora?*, în «The Orthodox Church», New York, 1977.

KATAGHIRU J., *Diaspora ortodoxă*, Tesalonic, 1968 (l. gr.).

NICOLAE mitr. Banat., *La Diaspora Orthodoxe*, în «Romanian Orthodox Church News» 2/1980.

STAVRIDU B., *Ortodoxia și Diaspora*, în «Ecclesia ke Theologhia», vol. I, London, 1980.

DURĂ V. N., *Comunitățile ortodoxe române de peste hotare, o preocupare permanentă a Bisericii Ortodoxe Române*, în ST 1/1986.

d. **Conferințe, Congrese, întruniri panortodoxe:**

VASILESCU E., *Conferința panortodoxă de la Moscova*, TR 15-16/1948.

NICOLAE ep. Cluj, *Conferința Ortodoxă de la Moscova*, O 1/1949.

R., *Consfătuirea de la Moscova a întîistătătorilor Bisericilor Ortodoxe din Antiohia, Rusia, Georgia, România și Bulgaria*, BOR 7-9/1951.

STAN L., *Lucrările Consfătuirii căpeteniilor și reprezentanților Bisericilor Ortodoxe Autocefale*, O 2/1952.

STAN L., *Soborul panortodox de la Rhodos (24 sept.-oct. 1961)*, MO 1-12/1961.

N., *Consfătuire panortodoxă*, TR 47-48/1961.

N. M., *Despre conferința panortodoxă de la Rhodos*, TR 1-2/1962.

CHIȚESCU N., *Note și impresii de la Conferința panortodoxă de la Rhodos*, BOR 9-10/1961.

POPESCU D., *Prima conferință de la Rhodos*, GB 5-6/1970.

NICA A., *A doua conferință panortodoxă de la Rhodos (1963)*, BOR 9-10/1963.

A., *A treia conferință panortodoxă de la Rhodos*, 1964, BOR 11-12/1964.

SOARE G., *Conferința panortodoxă de la Rhodos. De la Vatoped la Rhodos*, BOR 9-10/1961.

TODORAN I., *Sesiunea de la Belgrad a Comisiei teologice interortodoxe pentru pregătirea unui dialog teologic cu anglicanii*, MB 1-3/1967.

CONFERINȚA *interortodoxă de la Geneva (1968)*, MMS, 7-8/1968.

CONSFĂTUIRILE *consacrate împlinirii celor 500 de ani de la proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Ruse*, I-II, Moscova, 1949.

C., *Primul congres de teologie ortodoxă*, ST 1/1937.

ALIVIZATOS S. H., *Procès-Verbaux* du premier Congrès de Théologie Orthodoxe de Athènes, 29 nov.-5 dec. 1936, Athènes, 1939.

ALIVIZATOS H., *Proces Verbal* al primului Congres de teologie ortodoxă de la Atena, 29 nov.-5 dec. 1936, trad. T. Popescu, BOR 3-4/1941.

CONGRES INTERNAȚIONAL de drept canonic răsăritean, MB 1-3/1974.

FLOCA I. N., *Contributions de l'Eglise Orthodoxe Romaine a l'approfondissement des thèmes de l'agenda du prochain Saint et Grand Synode*, în Romanian Orthodox Church News, XI (1981), nr. 1, p. 3-6.

e. **Locurile sfinte:**

STAN L., *Locurile sfinte din Orient*, O 1/1952.

STAN L., *Sfîntul Munte și Atanasie Atonitul*, MB 3-4/1963.

MUNTEAN V., *Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine* (pînă la 1600), ST 3-4/1984.

EFIMOV I., *Îndrumător despre Sf. Munte Athos*, Moscova, 1903 (l. r.).

CRONȚ G., *Din istoricul Muntelui Athos*, GB 9-10/1974.

R., *Sf. Munte Athos la 1000 de ani*, TR 29-30/1963.

POPESCU T., *O mie de ani în istoria Sfîntului Munte Athos (963-1963)*, O 3-4/1963.

CRONȚ G., *Evocarea Athosului*, MMS 1-2/1965.

CĂCIULĂ O., *Sărbătorirea Mileniului Sf. Munte Athos*, MO 7-8/1963.

NICOLAE mitr., *Muntele Athos și importanța sa în istoria Bisericii creștine*, MB 10-12/1966.

NEGOIȚĂ A., *Cele trei patriarhii creștine din Țara Sfîntă*, MO 5-6/1972.

POPESCU M., *Procesul mănăstirilor închinate*, București, 1936.

R., *Biserica Ortodoxă Română și problema Sfîntului Munte Athos*, O 2/1953.

ELIAN A., *Biserica Moldovei și Muntele Athos la începutul veacului al XIX-lea* ST 7-8/1967.

f. **Pregătirea viitorului sinod ecumenic:**

STAN L., *Pregătirea unui viitor sinod ecumenic și poziția Bisericii Ortodoxe Române*, O 2/1968.
ȘESAN M., *În pregătirea Sfîntului și Marelui Sinod Panortodox*, MB 1-5/1975.
STAN L., *Un nou sobor ecumenic*, MO 4-6/1954.
PĂDUREANU L., *Spre un nou sinod ecumenic*, MO 9-12/1959.
STĂNILOAE D., *Opinii în legătură cu viitorul sfînt și mare sinod ortodox*, O 3/1973.
NEAMȚU M., *Sfîntul și Marele Sobor al Ortodoxiei în atenția și cercetarea teologilor romano-catolici*, MO 9-10/1973.
R., *Cu privire la un viitor sinod ecumenic*, O 3-4/1952.
R., *Spre al VIII-lea sinod ecumenic*, O 4/1961.
FLOCA L., *Contribuții ale Bisericii Ortodoxe Române la aprofundarea temelor de pe agenda viitorului sfînt și mare sinod*, în «Romanian Orthodox Church News» 1/1981.
PLĂMĂDEALĂ A., *Opinii asupra pregătirii «Sfîntului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe»*, O, 2/1977.
PLĂMĂDEALĂ A., *Sfîntul și Marele Sinod Ortodox*, TR 17-18/1982.
VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, Episcop-vicar patriarhal, *A doua Conferință panortodoxă pregătitoare a Sfîntului și Marelui Sinod*, în GB 4-5/1983.
ANTONIE, mitr. Ardealului, *A treia Conferință panortodoxă preconciliară* (28 oct.-6 nov., Geneva-Elveția), în BOR 9-10/1986.
ALEXE Șt., *Participarea unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române la cea de-a treia Conferință panortodoxă preconciliară*, în BOR 9-10/1986.
Documente preconciliare ortodoxe, în «Dialogo ecumenico», tom XXII, nr. 74/1987, Universidad Pontificia-Salamanca.

g. **Iconomia:**

R., *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, O 2/1972.
STAN L., *Iconomie și intercomuniune*, O 1/1970.
RAI P., *L'iconomie dans le Droit Canonique*, în «Istina», t. 18/1973.
TODORAN I., *Principiul Iconomiei din punct de vedere dogmatic*, ST 3-6/1955.
STĂNILOAE D., *Iconomia în Biserica Ortodoxă*, O 2/1963.
GHEORGHESCU C., *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericească*, ST 3-6/1980.
GHEORGHESCU C., *Despre iconomia divină și cea bisericească în teologia ortodoxă*, GB 9-12/1976.
CĂLUGĂR D., *Învățătura ortodoxă despre iconomia dumnezeiască și iconomia bisericească*, MA 4-6/1981.
STĂNILOAE D., *Iconomia dumnezeiască temei al iconomiei bisericești*, O 1/1969.
R., *L iconomie dans l Eglise Orthodoxe*, în «Istina» 3/1973.
KOTSONIS J., *Problème de l'iconomie ecclesiastique*, Gembloux, Duculot, 1971.

h. **Raporturile Bisericilor Ortodoxe:**

IVAN I., *Raporturile Bisericilor Ortodoxe Autocefale locale între ele și față de Patriarhia Ecumenică, după canoane și istorie*, MMS 7-8/1973.
LES EGLISES Orthodoxes, Lesay, 1960.
NIKITOPOULOS Ph., *Les Eglises Orthodoxes*, în «Concilium» 137 (1978).

PERINTON DIALOGOU *orthodoxe kai eterodoxon*, Atena, 1967 (l.g.).
R., *Raporturile dintre Biserica Ortodoxă din Antiohia și Biserica Ortodoxă Rusă*, BOR 3-4/1958.
ANUICHI S., *Raporturile dintre Patriarhia de Ypek și cea din Ohrida între sec. XIV—XVIII*, ST, 9-10/1962.
NISTOR I., *Legăturile cu Ohrida și Exarhatul Plaiurilor*, București, 1945.

i. **Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Celelalte biserici creștine:**

FLOCA I. N., *Particularități și convergențe în Mărturisirea ortodoxă a lui Petru Movilă și Confessio Augustana, privitor la Sfintele Taine*, ST 7-10/1980.
LEB I.V., *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile Necalcedoniene, în vederea pregătirii dialogului pentru unitatea creștină*, ST, 5-6/1982.
ȘESAN M., *Schisma de la 1054*, TR 45-46/1954.
ȘESAN M., *Ortodoxia și catolicitatea*, O 1/1951.
ȘESAN M., *Despre Ortodoxie și Catolicitate. Cercetări istorice*. O 2/1961.
ȘESAN M., *Patriarhul Fotie și Roma*, MA 7-8/1960.
ȘESAN M., *Problema Iliricului bisericesc*, MA 11-12/1959.
ȘESAN M., *Iliricul între Roma și Bizanț*, MA 3-4/1960.
POPESCU D., *Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de al II-lea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologie și literatură*, O 3/1972.
DANIELON J., *Le Catholicisme, hier-demain*, Paris, 1974.
MEYENDORFF J., *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965.
BATIFOL P., *L'Eglise naissante et le Catholicisme* Paris, 1909.
STAN L., *Perspectiva canonică a relațiilor dintre Ortodoxie și Anglicanism*, O 2/1958.
POPESCU T., *Raporturile dintre ortodocși și anglicani din sec. XVI pînă la 1920*, O 2/1958.

j. **Raporturile cu mișcarea ecumenică:**

STAN L., *Mișcarea ecumenică*, MO 5-6/1958.
STAN L., *Pentru o teologie ecumenică*, O 3/1965.
CHIȚESCU N., *Mișcarea ecumenică*, O 2/1962.
PATEOS C., *The Orthodox Church in the ecumenical movement*, Documente, Declarații 1902-1925, Geneva, 1978.
STĂNILOAE D., *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, O 4/1967.
ROUSE C., S. NEILL, *A History of the Ecumenical Movement*, Londra, 1967.

B. Raporturile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte biserici

a. **Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române:**

CHIȚESCU N., *Relațiile interortodoxe ale Bisericii Ortodoxe Române*, O 2/1968.
IORGA N., *Istoria legăturii religioase a românilor*, București, 1904.
CÂNDEA S., *Reluarea legăturilor bisericești cu Românii de peste hotare*, BOR 3-6/1951.
PAVEL C., *Colaborarea Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte din țară*, O 2/1968.
IVAN I., *Vechimea și formele raporturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe*, GB 10-12/1980.
PAUL M., *Relațiile externe bisericești ale lui Ștefan cel Mare*, MMS 3-4/1957.

BAZILESCU S., *Relațiile lui Neagoe Basarab cu lumea ortodoxă din afara granițelor Țării Românești*, MO 5-6/1972.
GĂINĂ A., *Din istoria legăturilor Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească. Personalități monahale transilvănene din veacul al XIX-lea în viața bisericească a Țării Românești*, ST 1-2/1971.
R., *Ortodoxia românească sprijinitoare a năzuințelor poporului român*, O 4/1968.
CONSTANTINESCU A., *Clerici români în misiuni diplomatice* (sec. XV-XVII) MB 1-3/1974.
GEORGESCU I., *Ierarhi români soli diplomatici în sec. XV-XVII*, ST 3-4/1957.
METEȘ S., *Relațiile bisericești românești ortodoxe din Ardeal cu Principatele Române în veacul XVIII*, Sibiu, 1928.

b. Diaspora românească :

STAN L., *Românii din America și viața lor religioasă*, BOR 1/1952.
STAN L., *Diaspora Ortodoxă*, B.O.R. 11-12/1950.
STAN L., *Ortodoxia și diaspora*, B.O.R. 1/1963.
RADU D., *Grija pentru comunitățile române de peste hotare din 1925 pînă în prezent*, BOR 11-12/1975.
R., *Din viața religioasă în comunitățile române de peste hotare*, BOR 6/1968.
SLEVOACĂ S., *Biserica Ortodoxă Română din America de Nord*, BOR 7-8/1972.
SCOBORET T., *Raport despre misiunea bisericească în America*, Sibiu, 1929.
NICOLAE mitr., *Mesajul adresat de I.P.S. Nicolae românilor din America*, TR 11-12/1955; BOR 1-2/1955.
CASIAN I., *Românii din America și viața lor religioasă*, BOR 11-12/1950.
PODEA I., *Românii din America*, Sibiu, 1912.
GEORGESCU I., *Legăturile Țărilor Române cu Ierusalimul*, ST 5-6/1956.
R., *Din viața Bisericii Ortodoxe Române din Ierusalim*, BOR 5-6/1967.
R., *Din viața parohiei ortodoxe române din Sofia*, BOR 3-4/1968.
TRAPCEA N. T., *Relațiile dintre Biserica Moldovei și Arhiepiscopia Ohridei*, MB 10-12/1973.
IUFU I., *Legături culturale și bisericești româno-bulgare*, BOR 5/1955.
VLAD S., *Legături bisericești româno-bulgare*, MA 3-4/1958.
POCITAN V., *Înființarea capelei române din Paris*, București, f.a.
PORCESCU S., *Biserica ortodoxă română Mihail Sturdza de la Baden-Baden, R. F. Germania : 100 de ani de la întemeiere*, MMS 5-6/1966.
MOLIN V., *Din istoricul parohiei române ortodoxe din Pesta*, MB 4-6/1966.
R., *Parohia ortodoxă română din Australia*, MB 4-6/1973.
DRĂGUȘIN C., *Ca toți să fie una*, O 2/1956.
PĂDUREANU L., *Veac nou în Biserica Ortodoxă Română*, BOR 11-12/1950.
R., *Frăția Ortodoxă Română din Arhiepiscopia Sibiului. Activitatea pe 1936-1937*, Sibiu, 1937.
DURĂ N., *Comunitățile ortodoxe române de peste hotare, o preocupare permanentă a Bisericii Ortodoxe Române*, în ST 1/1986.

c. Relații româno-bizantine :

IONESCU V., *Relațiile româno-bizantine în opera lui A. D. Xenopol*, BOR 5-6/1974.
RĂMUREANU I., *Rolul Bisericii Ortodoxe Române în Biserica Răsăritului în veacul XIV-XV*, BOR 1-2/1981.

NIȘCOVEANU M., *Biserica Ortodoxă din Moldova și Patriarhia Ecumenică în prima jumătate a veacului al XIX-lea*, MMS 9-12/1976.
ȘESAN M., *Din relațiile bisericești româno-bizantine vechi*, MB 7-12/1960.
NESTOR V., *Legăturile Patriarhiei din Constantinopol cu Biserica românească în veacul al XVI-lea*, MO 3-4/1958.
G. B., *Raporturi bizantino-române. Fondul arhivistic Vorontov din Moscova*, GB 3-4/1959.
RĂMUREANU I., *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici ortodoxe*, BOR 7-10/1959.
STOIDE C. A., *Din legăturile Patriarhiei din Contantinopol cu Moldova în epoca lui Vasile Lupu*, MMS 7-8/1958.
NEGOIȚĂ I., *Legăturile româno-bizantine și greco-române oglindite în revista BOR din primii 30 de ani de la apariție*, GB 1-2/1971.
ȘERBĂNESCU N., *Patriarhul Meletie Pigas și legăturile lui cu Țările române*, BOR 11-12/1945.
IVAN I., *Patriarhii ortodocși în Moldova*, MMS 9-12/1975.

d. Relații româno-ruse :

VLAD S., *Relații între Biserica Ortodoxă din Ardeal și Biserica Rusă*, TR 39-40/1954.
LUPȘA S., *Relații culturale româno-ruse*, TR 5-6/1948.
PISTRUI C., *Relații cu Biserica Ortodoxă Rusă*, TR 34-40/1961.
BODOGAE T., *Un capitol din relațiile româno-ruse. Mitropolitul Petru Movilă*, Sibiu, 1946.
CONSTANTINESCU P., *Relațiile culturale româno-ruse din trecut*, București, 1954.
L., *Vechile legături în Rusia medievală și relațiile româno-ruse în feudalism*, GB 7-8/1962.
DRAGOMIR S., *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii românești cu Rusia în veacul XVII*, Sibiu, 1912.
IONESCU-RIȘCOV T., *Din istora relațiilor moldo-ucrainene în prima jumătate a sec. al XVII-lea*, BOR 11-12/1965.
PLEȘIA D., *Noi contribuții la cunoașterea legăturilor dintre Rusia și Țara Românească în veac. al XVII-lea*, BOR 9-10/1963.

III. RAPORTURILE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE CU CELELALTE BISERICI ORTODOXE

1. Raporturile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile elerodoxe.

PACURARIU M., *Legăturile Țărilor române cu Patriarhia Antiohiei*, ST 9-10/1964.
PULPEA L., *Legăturile Patriarhiei de Alexandria cu Țările române*, ST 1-2/1956.
DRAGULIN G., *Din relațiile românești cu Epirul în sec., XIX*, GB 5-6/1973.
STAN L., *Legături ale Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Ortodoxă Greacă*, MO 3-4/1962.
ANUICHI S., *Relații bisericești româno-sîrbe din sec. al XVII-lea*, BOR 7-8/1979.
BODOGAE T., *Din istoria relațiilor prietenești româno-iugoslave*, TR 19-20/1972.
BELAȘCU T., *Strîngerea legăturilor între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Sîrbă*, TR 31-32/1957.
ȘERBĂNESCU N., *Legăturile bisericești, culturale și politice între români și sîrbi*, MO 5-6/1963.
JIVI A., *Relațiile Mitropoliei din Carloviț cu Biserica Ortodoxă Română din Transilvania în secolul al XVI-XVIII*, BOR 5-6/1970.

f. Relații cu locurile sfinte :

R., *Biserica Ortodoxă Română și problema Sfintului Munte Athos*, O. 2/1953.

ELIAN A., *Biserica Moldovei și Muntele Atos la începutul veacului al XIX-lea*, ST 7-8/1967.

BODOGAE T., *Considerațiuni privind legăturile Bisericilor române cu mînăstirile din Muntele Athos*, MB 3-4/1963.

POPESCU D., *Relațiile dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică*, ST 5-10/1975.

NOROCEL E., *Istoricul Bisericii Georgiene și relațiile ei cu Biserica românească* MMS 9-10/1967.

BULAT T. G., *Daniile lui Constantin Brîncoveanu pentru Orientul ortodox*, BOR 9-10/1964.

NEGRUZZI-MUNTEANU E., *Moșiile mînăstirilor din Moldova închinate locurilor sfinte, după o statistică alcătuită la 1848*, MMS 7-8/1967.

NEGOIȚĂ I., *Ctitorii și danii făcute de domnitorii Țărilor române la locurile sfinte*, GB 1-2/1974.

BULAT T. G., *Danii românești pentru Orientul creștin în epoca fanariotă tîrzie (1774-1821)*, BOR 3-4/1974.

2. Raporturi intercreștine

NICODEM, *Ortodoxia și creștinismul apusean*, Sibiu, 1922.

R., *Papalitatea și Ortodoxia*, O. 2-3/1949.

STAN L., *Ecclesia semper reformanda. Avatarele unui «aggioramento»*, BOR 1-2/1970.

STAN L., *Expunere și analiză canonică a unor măsuri de reorganizare a Biericii Romano-Catolice*, O 3/1968.

STAN L., *Acțiune papală și replică ortodoxă. Lupta de veacuri a Ortodoxiei slave împotriva expansiunii papale în Răsăritul Europei și triumful acestei lupte*, BOR 4-5/1952.

PETREUȚĂ I., *Filioque și unitatea Bisericii*, MB 9-10, 1964.

STAN L., *O nouă rătăcire a papalității*, O 4/1950.

GEORGESCU V. I., *Rolul Conciliului al II-lea de la Vatican în purtarea dialogului ecumenic între bisericile creștine*, MO 5-6/1965.

IRIMIA I., *Conflictul religios dintre Roma și Constantinopol în timpul lui Fotie*, Chișinău, 1942.

POPESCU T., *Atitudini și raporturi interconfesionale. Considerații istorice asupra problemei unirii bisericilor ortodoxe și romano-catolice*, O 3/1957.

POPESCU T., *Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi*. O 4/1951.

VÎLCU N., *Romano-catolicismul și religiile necreștine după Consiliul al II-lea de la Vatican*, O 3/1968.

MANU D., *Sinodul conciliarist de la Constanța (1414-1418) și participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova și Muntenia*, ST 5-6/1975.

RĂMUREANU I., *Specificul ortodoxiei în comparație cu Biserica Romano-catolică și Protestantismul*, MMS 10/1956.

VÎLCU N., *Relațiile romano-catolicismului cu Bisericile Orientale catolice după documentele Conciliului II de la Vatican*, O 1/1969.

IOAN KARMIRIS, *Vechile biserici anticalcedoniene și baza reuniunii lor cu Biserica Ortodoxă Catolică*, GB 7-8/1969.

MLADIN N., *F. N. Dostoievski, Despre confesiunile creștine*, O 2/1956.

ȘESAN M., *Din relațiile interconfesionale*, TR 47-48/1962.

PARASCHIV V. I., *Relații interconfesionale* MO 7-8/1969.

NISSIOTIS N., *Comunicare cultică și intercomunune*, trad. P. Sălăgeanu, MB 4-6/1964.

STAN L., *Aspecte ignorate ale schismei*, O. 2-3/1954.

DUMITRESCU D., *Bisericile creștine și sinodul ecumenic*, O 3/1974.

STĂNILOAE D., *În problema intercomuniunii*. O 4/1971.

ICĂ I., *Comuniune și intercomuniune*, GB 5-6/1978.

PETREUȚĂ I., *Biserica Ortodoxă și Bisericile orientale necalcedoniene*, MB 11-12/1961.

NECULA N., *Situația actuală a creștinismului egiptean*, O 2/1973.

BUZAN S., *Relațiile dintre Biserica anglicană și Biserica Ortodoxă Română*, O 3/1956.

STAN L., *Perspectiva canonică dintre Ortodoxie și Anglicanism*, O 2/1958.

STAN L., *Conferința Lambeth din 1958*, O 5-6/1958.

JUSTINIAN patr., *Raporturile anglicano-ortodoxe, preludiu al unirii bisericilor*, O 2/1958.

TODORAN I., *Ce este Anglicanismul ?* MB 4-6/1968.

POPESCU T., *Raporturile dintre ortodocși și anglicani din sec. XVI pînă la 1920*. O 2/1958.

LOICHIȚĂ V., *Anglicanism și Ortodoxie*, Cernăuți, 1930.

R., *Propuneri pentru organizarea sinodală în Biserica Angliei*, MO 1-2/1967.

CRISTEA M., *Conferința română-ortodoxă-anglicană*. București, 1938.

ALLCHIN A., *Anglicanii și hotărîrile sinodului al VII-lea ecumenic*, O 4/1974.

CĂCIULĂ O., *Arhim. Ieronim Kotsonis, Despre validitatea preoției anglicanilor din punct de vedere al dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe*, O 1/1958.

PAPADOPOULOS H., *Chestiunea validității hirotoniilor anglicane*, București, 1926.

CONSTANTINESCU N., *Ortodoxism și Protestantism*, București, 1927.

R., *Comemorarea Reformei și năzuințele ecumenice contemporane*, O 4/1967

FILIMON P., *Protestantismul și românii din Ardeal*, Arad, 1938.

R., *Patru veacuri de existență a Bisericii Unitariene din țara noastră*, MA 9-10/1968.

ICĂ I., *Relațiile dintre ortodocșii și luteranii din România din sec. XVI pînă azi*, MA 1-3/1980.

STAN L., *Ortodoxia și Vetero-catolicismul*, MO 7-9/1961.

MIHUȚ V., *Aspectul canonic al raporturilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica Veche Catolică*, O 3/1967.

COMAN I., *Biserica Ortodoxă și Biserica vechilor catolici*, MB 4-6/1967.

CIUREA A., *Relațiile Ortodoxiei cu Bisericile vechi orientale*, MMS 3-4/1967.

SĂBĂDUȘ I., *Canonicitatea ierarhiei de la Utrecht*, O 1/1968.

CHALDA M., *Situația actuală a Bisericilor Vechi-Catolice*, O 4/1966.

CHALDA M., *Încercările de apropiere între Biserica Ortodoxă și Biserica vechilor-catolici*, O 3/1966.

STĂNILOAE D., *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Bisericile vechi orientale, cu Biserica Romano-catolică și cu Protestantismul*, O 2/1966.

DURĂ N., *Considerații asupra dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu Bisericile : Romano-Catolică, Anglicană, Veche-Catolică, Orientală (Necalcedoniană) și Luterană*, O 4/1985.

MORARU ALEX., *Biserica Angliei și ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română*, O 4/1985 și 1/1986.

ALEXE ȘT., *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic*. O 2/1986.

JIVI A., *Contribuții la istoria relațiilor româno-anglicane*, în ST 7-8/1984.

RADU D., *Inaugurarea dialogului teologic oficial între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale*, BOR 1-2/1986.

ANTONIE, mitr. Ardealului, *Lucrările celei de-a IV-a sesiuni a Comisiei internaționale mixte de dialog între Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică*, BOR 5-6/1986.

3. **Raporturi ecumenice :**

STAN L., *Ortodoxia în zările ecumenismului : perspective ecumenice*, MO 5-6/1970.

STAN L., *Mișcarea ecumenică sau Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, MO 5-6/1962.

STAN L., *Ecumenicitatea și Ortodoxia ecumenică*, MO 5-6/1955.

STAN L., *Mișcarea ecumenică. A treia adunare generală a Consiliului ecumenic al Bisericilor (New-Delhi, 19 nov.-5 dec. 1961)*, MO 1-2/1962.

STAN L., *Pentru o teologie ecumenică*, O 3/1965

PĂDUREANU L., *Mișcarea ecumenică. Catolicii și mișcarea ecumenică*, MO 5-6/1968.

MEHEDINȚIU V., *Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul contemporan*, 3/1966.

POPESCU T., *Din lucrările mișcării ecumenice*, O 1/1958.

CHIȚESCU N., *Mișcarea ecumenică*, O 1/1962.

TODORAN I., *Ecumenism teoretic și ecumenism practic*, O 3/1974.

POPESCU T., *Mișcarea ecumenică în criză*, O 1/1954.

ALEXE S., *Probleme actuale ale ecumenismului creștin*, O 4/1971.

REZUȘ P., *Sensul și importanța ecumenismului practic*, ST 9-10/1974.

BĂRBULESCU C., *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, GB 11-12/1962.

ȘESAN M., *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, MB 9-10/1962.

ȘESAN M., *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, TR 37-38/1962.

ȘESAN M., *De la Conferința Nyborg IV*, TR 45-46/1964

ȘESAN M., *Pe drumul ecumenismului în sec. XX*, MA 9-10/1972.

REZUȘ P., *Cooperarea Bisericilor creștine cu celelalte religii*, MB 4-6/1972.

R., *Conferința despre «Libertatea religioasă», ținută la Bossey (Elveția) în cadrul Consiliului ecumenic al Bisericilor*, BOR 7-8/1963.

R., *Ortodoxia și ecumenismul*, MB 7-9/1973.

NISSIOTIS N., *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, MB 1-3/1969.

NISSIOTIS N., *Reflecții asupra sensului solidarității*, MB 10-12/1967.

TIMIADIS E., *Prezența Bisericii Ortodoxe în Mișcarea ecumenică*, trad. P. Sălăgeanu, MB 3-4/1963.

CĂLUGĂRU D., *Educația religioasă creștină în spirit ecumenist*, BOR 11-12/1970.

GEORGESCU I., *Perspectivele ecumenismului în Bisericile vechi-orientale*, MO 3-4/1967.

POPESCU A., *Semne grăitoare despre formarea unei puternice conștiințe pancreștine*, GB 1-2/1971.

VOICU C., *Comunitatea conciliară în mișcarea ecumenică și poziția Bisericii creștine în țara noastră*, MB 7-8/1977.

BRIA I., *Un obstacol în calea ecumenismului : prozelitismul confesional*, BOR 9-10/1970.

I. Z., *Ortodoxie și ecumenism*, MA 4-6/1979.

ZAINEA P., *Aportul monahismului român ortodox în cadrul mișcării ecumenice*, MMS 7-9/1981.

GALERIU C., *Ortodoxia și mișcarea ecumenică. Aspecte teologice actuale*, ST 9-10/1978.

VÎLCU V., *Ortodoxia și mișcarea ecumenică*, MMS 1-2/1980.

POPESCU D., D. RADU, *Comunitatea conciliară*, ST 3-6/1976.

POPESCU D., *Tendințe noi ecumeniste*, O 2/1976.

DURĂ N., *Teologie și teologii. Teologia ortodoxă și noile curente teologice*, O 4/1986.

4. **Biserica Ortodoxă Română și mișcarea ecumenică :**

JUSTIN, patr., *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, O 2/1968.

R., *Intrarea Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, O 1-2/1962.

R., *Activitatea Bisericii Ortodoxe Române în întruniri intercreștine: interne și ecumenice. Festivitățile aniversării a 16 veacuri de la moartea Sf. Atanasie cel Mare*, BOR 5-6/1974.

STĂNILOAE D., *Relațiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac*, O 2/1973.

CÂNDEA S., *Ecumenismul și viața cultelor în RSR*, MA 4-6/1966.

DAVID P. I., *Preocupări ecumeniste ale profesorilor din învățămîntul teologic superior*, O 4/1981.

DAVID P. I., *Ecumenismul Local, contribuție la unitatea națională*, ST 3-4/1982.

DAVID P. I., *Colaborarea și încrederea reciprocă între cultele din România, coordonate ale ecumenismului local*, în O 2/1985.

IONIȚĂ VIOREL, *Relațiile ecumenice dintre cultele din țara noastră. Contribuția cultelor la întărirea unității poporului nostru*, GB 10-12/1985.

PLĂMĂDEALĂ A., mitr. Ardealului, *Biserica Ortodoxă Română și ecumenismul.* Rememorări la împlinirea unui sfert de veac de la intrarea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1961-1986), O 4/1986.

IONIȚĂ V., *A IX-a Adunare generală a C.B.E.* (4-11 sept. 1986, Stirling-Scoția), BOR 9-10/1986.

† ANTONIE P., Mitropolitul Ardealului, *Sesiunea 1987 a Comitetului executiv și a Comitetului Central al C.B.E.*, BOR 1-2/1987.

† ANTONIE P., Mitropolitul Ardealului, *Sesiunea 1987 a Prezidiului și a Comitetului consultativ al CBE*, (Bossey-Geneva, 25-31 martie), în BOR 3-4/1987.

5. **Dialogul teologic :**

IANA C., *Dialogul ca mijloc de rezolvare a controverselor ivite în Biserica primelor trei veacuri*, O 4/1968.

REZUȘ P., *Premisele ortodoxe ale dialogului interconfesional și interreligios*, MMS 3-4/1972.

ENACHE M., *Poziția Bisericii Ortodoxe în problema dialogului și a intercomuniunii în Biserica Romano-catolică*, ST 1-2/1973.
ICĂ I., *În legătură cu dialogul ortodox și anglican după lucrările Comisiei Interortodoxe de la Belgrad*, GB 3-4/1970.
COMAN I., *Temeiurile atitudinii Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul ecumenic cu celelalte Biserici creștine*, O 1/1960.
MIHĂLȚAN I., *Dialogul teologic, dialogul slujirii, dialog în ecumenismul contemporan*, O 3/1975.
DAVID P., *Premise ale dialogului anglicano-ortodox; aspectul revelației divine*, ST 3-6/1976.
MIHOC V., *Deschiderea dialogului teologic oficial între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică la Patmos și Rodos*, MA 7-9/1980.
ICĂ I., *A treia întrunire a Comisiei interortodoxe pentru pregătirea dialogului teologic cu Biserica Luterană*, MA 1-3/1981.
BUCHIU S., *Contribuții ale dialogului dintre romano-catolici și luterani la ecumenismul creștin*, ST 1-2/1980.
ABRUDAN D., Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios, MA 1-3/1979.
ICĂ I., *Biserica Ortodoxă Română în pregătirea dialogului cu Biserica Evanghelică din Germania și cu Federația Luterană Mondială*, MA 7-9/1979.

6. Unitatea și unirea Bisericilor:

STAN L., *Premise și perspective pentru unirea Bisericilor*, O 3-4/1963.
STAN L., *În cumpăna veacului: Reflecții și precizări în legătură cu reunirea Bisericilor*, MO 1-2/1957.
BRIA I., *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, ST 1-2/1968.
BRIA I., *Despre refacerea unității creștine*, GB 3-4/1964.
POPESCU T., *Unirea Bisericilor ca problemă creștină actuală*, O 4/1956.
GRIGORAȘ A., *Unitatea de credință, condiție a unității Bisericii*, O 3/1966.
HUȘTIU I., *Unirea Bisericilor creștine din punct de vedere istoric, dogmatic și canonic*, București, 1932
R., *Unirea Bisericilor creștine este posibilă și necesară. Răspunsurile P.F. Justinian la întrebările directorului ziarului Akropolis din Atena*, O 3/1959.
SANDU S., *Unitatea Bisericii după învățătura celor trei mari confesiuni creștine*, O 3/1971.
MLADIN N., *Adevărata cale spre refacerea unității Bisericii lui Hristos*, O 3/1962.
ȘESAN M., *Unirea Florentină și papalitatea*, MA 7-3/1961.
MICHEL R. P., *La question religieuse en Orient et l'union des eglises*, Paris, 1893.
NICOLAESCU N., *Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unității creștine*, O 2/1967.
SÎRBU C, *Unitatea Ortodoxă. Cadrul teoretic-doctrinal al problemei*, O 4/1958.
SÎRBU C., *Ideea de unitate bisericească în cadrul creștinismului actual*, MB 1-3/1970.
DRĂGULIN G., *Biserica Ortodoxă Română, factor important pe calea solidarității creștine și umane*, MO 5-6/1964.
ICĂ I., *Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la unitatea ortodoxiei ecumenice*, O 2/1973.

STEREA T., *Temeiurile dogmatice ale unității creștine*, ST 1-2/1978.
POPESCU D., *Concepte de unitate*, MB 7-9/1978.
NICOLAE P., *Păstrarea unității dreptei credințe, poruncă divină*, MO 1-3/1977.
PLĂMĂDEALĂ A., *Ca toți să fie una*, București 1979.
VOICU C., *Unitatea Bisericii, în Oikumene după Vasile cel Mare*, MB 4-6/1979.
VOICU C., *Sfîntul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, MB 1-3/1982.

7. Relații interreligioase:

VASILESCU E., *Încercările de colaborare între religiile actuale*, O 2/1969.
MIHĂLCESCU I., *Raportul dintre creștinism și iudaism*, BOR 3/1925.
MIHĂLCESCU I., *Iudeii în statul român*, BOR 8/1923.
TARAZI N., *Iisus Hristos și legea mozaică sau raportul dintre creștinism și iudaism*, O 4/1973.
GLAJAR L., *Federația Comunităților evreiești din RSR*, MA 10-12/1980.
VASILESCU E., *Bogomilismul*, ST 7-8/1963.
RUS R., *Poziții creștine față de religiile necreștine*, O 2/1973.
VASILESCU E., *Starea actuală a Islamismului*, ST 3-4/1956.
OLCOTT H., *Catechismul budhist*, București, 1909.
VASILESCU E., *Starea actuală a Budismului*, ST 5-6/1956.
STAN A., *Biserica Ortodoxă și Religiile necreștine*, O 2-3/1984.

8. Biserică și cult în drept:

STAN L., *Biserică și cult în Dreptul internațional*, O 4/1955.
STAN L., *Organizațiile religioase internaționale și interconfesionale*, MO 10-12/1956.
SÎRBU C., *Misionarismul laic în lupta antisectară*, Sibiu, 1945.
CLEOPA I., *Cuvînt de lămurire în legătură cu rătăcirile stiliștilor*, BOR 3-4/1955.
ALEXE S., *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte religioase din țara noastră*, O 2/1973.
R., *Consfătuirea cîrmuitorilor tuturor cultelor religioase din RSR*, O 4/1950.
COMAN I., *Folosul contactelor dintre conducătorii și reprezentanții diferitelor Biserici*, O 4/1962.
POPESCU T., *Privire istorică asupra schismelor, ereziilor și sectelor*, ST 7-8/1950.
ANTIM, ep. Buzău, *Aspecte din psihologia sectelor*, GB 9-10/1950.
SCVOZNICOV A., *Psihologia sectelor religioase*, Chișinău, 1939.
SÎRBU C., *Baptismul*, Sibiu, 1948.

IV. RAPORTURILE BISERICII CU LUMEA

A. Poziția Bisericii față de evoluția societății umane

FLOCA N. I., *Bisericile și progresul. Evoluția structurilor religioase în epoca noastră și factorii determinanți ai acestei evoluții*, MA 3-4/1972.
POPESCU G., *Biserica și progresul*, O 3/1972.
VASILESCU E., *Ortodoxie și progres*, TR 18/1948.
R., *Noi măsuri legislative pe calea progresului economic și social*, BOR 11-12/1972.
MLADIN N., *Morala creștină și progresul social*, MMS 5-6/1959.

MLADIN N., *Biserica și lumea în rapidă transformare*, MB 7-9/1967.
PĂDUREANU L., *Sub semnul înnoirilor*, MO 1-4/1961.
PĂDUREANU L., *Veac nou în Biserica Ortodoxă Română*, BOR 11-12/1950.
PARASCHIV I., *Biserica creștină în noile condiții sociale*, MO 11-12/1967.
POPESCU T., *Biserica în actualitatea socială*, O 1/1953.
REZUȘ P., *Ortodoxia și lumea contemporană*, GB 9-10/1970.
BODOGAE T., *Prezența Bisericii în nevoile vremii*, Sibiu, 1947.
FECIORU D., *Biserica Ortodoxă sprijină strădaniile credincioșilor săi pentru o viață mai bună*, ST 9-10/1952.
MOISIU A., *Biserica Ortodoxă îndrumătoare și călăuzitoare a vieții preoților și credincioșilor ei spre împlinirea înaltelor idealuri în viața morală și socială a poporului nostru*, MA 1/1973.
OLDHAM J., *La mission de l'église dans le monde*, I-II, Paris, 1937.
PAVEL C., *L'Eglise et la Culture*, București, 1940.
MONNIER H., *La notion de l'apostolat*, Paris, 1903.
MOLDOVAN I., *Sensul Apostolatului social în vremea noastră*, BOR 1-2/1974.
STAN L., *În slujba adevărului*, MO 6-7/1956.
MARCU G., *Excurs exegetic-filologic neotestamentar privitor la înțelesurile posibile ale termenului diaconos*, MA 7-8/1962.
PLĂMĂDEALĂ A., *Biserica slujitoare*, București, 1972.
GRIGORAȘ A., *Biserica slujitoare*, O 2/1966.
BÂLCĂ N., *Slujirea lui Dumnezeu prin slujirea oamenilor*, GB 3-4/1966.
COMAN V., *Pentru o preoție slujitoare*, MA 9-10/1971.
COMAN I., *Preoția creștină în slujba omului după Sf. Părinți*, MO 11-12/1968.
MOISESCU I., *Atitudinea papalității față de progresul omenirii*, O 1/1953.
BRIA I., *Slujirea în teologia contemporană*, O 2/1971.
JUSTIN patr., *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, O 2/1968.
CIUREA A., *Despre egalitatea tuturor popoarelor în fața lui Hristos*, GB 9-10/1966.
VASILESCU E., *Biserica Ortodoxă și patriotismul*, ST 5-6/1955.
MLADIN N., *Morala creștină și patriotismul*, MB 7-8/1964.
REZUȘ P., *Creștinismul și Dragostea de Patrie*, ST 1-2/1952.
VLAD S., *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale*, ST 3-4/1954.
COMAN V., *Creștinismul și dreptatea socială*, TR 9-10/1945.
R., *Pentru propășirea Patriei*, BOR 2/1956.
T. R., *Biserica și viața de obște*, TR 21-22/1959.
SOARE G., *Aspecte din legislația bizantină în legătură cu ocrotirea omului*, ST 1-2/1958.
SLEVOACĂ S., *Biserica creștină și întărirea vieții de familie*, MMS 5-6/1967.
COMAN I., *Preoția creștină în slujba omului după Sf. Părinți*, MO 11-12/1968.
VERZAN S., *Slujirea preotului după epistolele Sf. Ap. Pavel*, MO 5/1955.

MOISIU A., *Contribuția preotului și credincioșilor la realizarea acțiunilor obștești*, MB 10-12/1974.
BUCEVSCHI O., *Preotul în condițiile vremii*, BOR 5/1957.
GRIGORIE, ep. Arad., *Preotul și societatea de azi*, BOR 1-2/1932.
BASARAB M., *Chipul preotului după Sf. Trei Ierarhi*, MO 1-2/1970.
CORNEANU N., *Chipul preotului adevărat după Fer. Augustin*, MO 1-2/1959.
DRĂGULIN G., *Chipul preotului ortodox contemporan, slujitor evanghelic al lui Dumnezeu și al oamenilor*, O 3/1973.
DALEA J., *Omul cel nou*, GB 1-2/1967.
R., *Creștinul în fața vieții*, MB 1-3/1956.
REZUȘ P., *Răspunderea credincioșilor față de lume*, O 2/1972.
ZĂGREANU I., *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, ST 1-2/1952.
SFICHI-IAȘI M., *Lăcomia, piedică în calea mîntuirii și a progresului*, BOR 9-10/1967.
FLOCA I., *Conduita patriotică și cetățenească a preotului*, MB 5-6/1978.
BODOGAE T., *Umanismul creștin în viziunea sfinților Trei Ierarhi*, MA 1-3/1981.
STOLERU N., *Datorii morale față de semeni*, GB 9-10/1974.
COMAN V., *Răspunderea Bisericii față de lume*, MA 1-3/1980
DAVID P. I., *Biserica și lumea (societatea)*, în O 4/1982.
IVAN IORGU, *Creștinismul și realizările științei și tehnicii*, în BOR 1-2/1985.
STOINA L., *Valoarea binelui în viața creștină*, în ST 9-10/1985.

B. Biserica și pacea lumii

STAN L., *În plină desfășurare a luptei pentru pace*, BOR 4/1954.
STAN L., *În slujba păcii și a înfrățirii dintre popoare*, MO 5-6/1955.
STAN L., *Pacea, unitatea ecumenică. Biserica și problemele practice ale Mișcării ecumenice*, MO 1-3/1956.
STAN L., *Pentru o mai cuprinzătoare abordare teologică a problemei păcii*, O 3/1974.
STAN L., *O țară, un popor, o istorie. La o jumătate de veac de la înfăptuirea unității statale a poporului român*, BOR 11-12/1968.
MOISESCU I., *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în ST 3-4/1953.
TEOCTIST, *Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Fericiții făcătorii de pace, în volumul Pe treptele slujirii creștine vol. III partea întîi, 1989 pp. 160—166.*
DURĂ N., *Dreptul la pace, la existență al popoarelor*, ST 9-10/1983.
GROTIUS H., *Despre dreptul războiului și al păcii*, *trad.* G. Dimitriu, București, 1968.
FLOCA I. N., *Reflecții teologice și istorice asupra păcii*, în MB 11-12/1985.
MITRU V., *Pacea e adevărul vieții*, GB 9-10/1954.
SĂDEANU D. V., *În numele păcii, în numele vieții*, GB 1-2/1955.
SĂDEANU D. V., *Căile păcii*, GB 3/1954.
NICOLAESCU N., *În sujba păcii și a înfrățirii*, O 2/1968.
NEGRARU G., *Preotul ortodox și pacea lumii*, GB 1-3/1952.
BELEA N., *Preotul, om al păcii*, GB 3/1954.
COMAN I., *Sensul creștin al prieteniei și roadele ei*, GB 7-8/1965.
PETRE A., *Cîteva considerații asupra atitudinii Bisericii Ortodoxe Române față de problema creerii unui climat internațional de colaborare și securitate*, GB 7-8/1971.

CRONŢ G., *Biserică, Fortăreaţă*, GB 9-10/1972.

PASCUŢIU S., *Concepţia creştină despre pace reflectată în liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*, MB 7-12/1961.

SOARE D., *Naşterea Domnului, sărbătoarea bucuriei şi a păcii. Spicuiri din Pastoralele de Crăciun ale Ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române*, BOR 1-2/1972.

STĂNILOAE D., *Să nu ucizi. Temeiuri creştine pentru pace*, BOR 1/1964.

BĂLAN N., *Pentru Pace*, Sibiu, 1944.

TOLSTOI L., *Război şi pace*, I-II, 1959.

ERASMUS, *Despre război şi pace*, Bucureşti, 1960.

ZAHARIA V., *Unele probleme ale războiului şi păcii*, Oradea, 1951.

MARCU G., *Biserica şi aspiraţiile lumii contemporane*, MA 4-6/1979.

R., *Chemarea cultelor religioase din RSR pentru dezarmare, pace şi bună înţelegere între oameni şi popoare*, MA 10-12/1981.

NECULA N., *Adunarea cultelor din RSR pentru dezarmare şi pace*, MA 10-12/1981.

NĂSTASE I., *Ideea de slujire a aproapelui în cultul ortodox*, BOR 7-8/1975.

R. *Cultele din RPR şi lupta pentru apărarea păcii*, O 2/1951.

R., *Conferinţa slujitorilor cultelor din Bucureşti*, GB 8-10/1952.

R., *Consfătuirea conducătorilor tuturor cultelor din RPR*, GB 11-12/1952.

CÂNDEA S., *Îndatoriri actuale ale Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu, 1946.

STAN Alex. I., *Pace tuturor, pace lumii contemporane*, ST 9-10/1983.

ŞERBĂNESCU N., *Iniţiative româneşti pentru pace şi securitate, prin dezarmare nucleară şi generală*, ST 9-10/1983.

PASCHIA GH., *Porunci, îndemnuri şi povăţuiri pentru pace în Sfînta Scriptură*, ST 9-10/1983.



ÎNDRUMĂTOR CANONIC *

Întocmit de Pr. Prof. LIVIU STAN

ABATERE — Vezi: CLERIC, DOJANA, INFRACŢIUNE, PĂCAT, etc.

ABSOLUŢIUNE: Penitenţii care sînt în primejdie de moarte, dacă se căiesc, să fie iertaţi de pedeapsa ce li s-a dat şi să fie împărtăşiţi cu Sfintele Taine. Dreptul de absoluţiune îl are Episcopul. Presbiterul are acest drept numai în lipsa Episcopului. 7, 43 Cartag. Vezi şi: GRAŢIERE

ABSTINENŢA. Clericul care se abţine de la nuntă, carne şi vin, nu pentru înfrînare, ci din scîrbă, hulindu-le ca lucruri rele, ori să se îndrepteze, ori să se caterisească şi să se lapede de Biserică. Asemenea şi mireanul. 51 ap.

— Clericul care în zilele de sărbătoare nu se împărtăşeşte din carne şi vin, din scîrbă, iar nu din înfrînare, să se caterisească. 53 ap.

— Clericul care posteşte (post sec) Sîmbăta şi Duminica, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 66 ap.

— Clericul care-şi leapădă soţia, pe motiv de evlavie, să se afurisească, «iar dacă stăruie în greşeală, să se caterisească». 5 ap.

ABUZ DE PUTERE. Clericii superiori să nu abuzeze de puterea lor faţă de clerici subalterni, 4, VII.

ACUZA. Acuza împotriva Episcopului se înaintează Mitropolitului, deci căpeteniei sinodului de care depinde acel Episcop. 6 ap. 19 Cartag.

— Cel ce pîrăşte pe un Episcop e dator să-şi susţină pîra. Dacă nu o susţine, se pedepseşte ca un calomniator. 6, II, 19 Cartag.

— Reclamaţie împotriva clericilor poate face, în chestiunile particulare, orice persoană căreia i s-a cauzat, de către clerici o nedreptate. În chestiunile bisericeşti însă, pot ridica acuză numai persoanele vrednice de credinţă. De aceea: ereticii, schismaticii, anatemizaţii, excomunicaţii, caterisiţii cei ce dispreţuiesc canoanele, cei cu viaţă imorală şi cei ce au fost daţi în judecată şi nu s-au dezvinovăţit, nu pot ridica acuză împotriva clericilor. 6, II; 21, IV; 74 ap., 8, 128 Cartag. De asemenea, nici cei lipsiţi de drepturi civile şi nici oarecari persoane care «s-au spurcat cu fapte ruşinoase» 129 Cartag.

— Cel ce a ridicat mai multe învinuiri împotriva clericilor, dacă nu poate dovedi una dintre ele, atunci nu i se permite să mai susţină pe celelalte. 130 Cartag.

— Cel ce acuză pe Episcop, să dea în scris «că sînt gata a se supune aceleaşi pedepse care s-ar da Episcopului acuzat, în cazul cînd la cercetarea lucrurilor se va dovedi că Episcopul este nevinovat şi că dînşii au calomniat nu-

* Numerotarea canoanelor e făcută după N. Milaş: Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoţite de comentarii, 2 volume în 4 părţi, Arad, 1930—1936, traducere în limba română de Uroş Kovincici şi Prof. Dr. Nicolae Popovici.

mai pe Episcop». 6, II; 19 Cartagina.
— Acuza ce se ridică împotriva cuiva trebuie cercetată în mod temeinic. 3, 6, Teofil. Alex.
— Acuzatul sau acuzatorul pot cere, pentru motive binecuvîntate, ca procesul lor să se judece în alt loc decît cel obişnuit. 30 Cartag.

ADMINISTRAREA AVERII BISERICEŞTI o face Episcopul, ajutat de un econom cleric. 26, IV; 11, VII.
— Episcopul care nu administrează corect averea eparhială să fie judecat de sinod, 25 Antiohia. Vezi şi: AVERE.

ADULTER. Raportul intim al soţului cu o femeie străină, sau al soţiei cu un bărbat străin este adulter. 21, Vasile cel Mare, 15, Ioan Pustnicul.
— Cel dovedit de adulter nu poate fi promovat în cler. 61 ap.
— Dacă soţia clericului e adulteră, acesta trebuie să o demită; dacă nu divorţează de ea, el încetează de a mai fi cleric. 8 Neocezareea.
— Adulterul este mai grav decît desfrînarea. 18 Vasile cel Mare, 4 Grig. de Nissa.
— Adulterul este motiv de divorţ. 9 Vasile cel Mare.
Vezi şi: DESFRÎNARE.

ADUNARE ILEGALĂ. «Dacă vreun presbiter, dispreţuind pe Episcopul său, ţine deosebit adunare şi ridică alt altar, neştiind nicio vină asupra Episcopului său..., să se caterisească». 31 ap., anatema; 6 Gangra, 11 Cartagina. Vezi şi SCHISMĂ.

AFURISIRE. Se pedepseşte cu afurisire:
A. Episcopul care: primeşte în Eparhia sa clerici sau mireni afurisiţi, veniţi din alte Eparhii, 12 ap.
— Primeşte clerici care, împotriva voinţei Episcopului lor, şi-au părăsit Eparhia. 16 ap.
— Nu poartă grijă să dea clericilor săraci cele de trebuinţă. 59 ap.
— Hirotoneşte, ca urmaş al său pe o rudenie a sa. 76 ap.
— Se amestecă în treburile altei Eparhii, fără învoirea Episcopului competent. 18 Ancira.

B. Clericul[1] care: divorţează din motive de evlavie. 5 ap.
— Nu se împărtăşeşte la Sf. Liturghie, fără a spune motivul pentru care nu se împărtăşeşte, 8 ap.
— A ajuns la demnitatea de cleric, prin bani. 29 ap.
— Refuză să păstorească pe credincioşii pentru care a fost hirotonit, sau care e vinovat din cauză că poporul nu vrea să primească pe Episcopul canonic. 36 ap.
— Joacă jocuri de noroc sau se dă beţiei. 43 ap., 50, VI.
— Se roagă împreună cu ereticii. 45 ap.
— Umblă la circiumi. 54 ap.
— Defaimă pe un cleric superior. 56 ap.
— Batjocoreşte pe un infirm, şchiop, surd sau orb. 57 ap., 58 ap.
— Clericul superior care nu poartă grijă de cler sau credincioşi, 58 ap.
— Duce din biserică vase sfinţite, spre a le folosi acasă. 73 ap., 10 I—II.
— Călugărul care fuge de la mînăstire şi persoana care primeşte pe fugar. 4, I—II.

C. Mireanul care:
— Se roagă împreună cu cei excomunicaţi. 10 ap., 2 Antiohia.
— Dispreţuieşte pe episcop, sau devine schismatic. 31 ap., 5 Antiohia, 13, I—II.
— Ucide pe cineva, 65 ap.
— Posteşte (post negru) Duminica sau Sîmbăta (afară de Sîmbăta mare), 66 ap., 55 VI.

1. Prin clerici înţelegem, în sensul canoanelor, toate persoanele de la citeţ în sus.

— Defaimă conducerea de Stat sau pe dregători, 84 ap.
— Mireanul şi monahul care nu se supune Episcopului său. 8, IV.
— Îşi ia singur Sf. Cuminecătură, de faţă fiind Episcopul, presbiterul sau diaconul. 58, VI.
— Predică în public (în biserică), fără învoirea Episcopului. 64, VI
— Face circiumă sau alt fel de comerţ în curtea bisericii, 76 VI
— Comunică cu clericul care liturghiseşte sau botează în paraclise particulare, fără învoirea Episcopului. 12, I—II

AFURISIT. Clericul afurisit poate fi iertat numai de Episcopul care l-a pedepsit sau de urmaşul său legitim. 32 ap.; 6 Antiohia.
— Să se prelungească afurisirea clericului care a fost afurisit de un Episcop, şi merge în altă Eparhie, tăinuindu-şi pedeapsa. 13 ap.
— Clericul care se crede afurisit pe nedrept de Episcop, poate face apel la Mitropolit. 14 Sardica.
Vezi şi: EXCOMUNICARE.

ALEGEREA DE EPISCOP o face sinodul Episcopilor din circumscripţia mitropolitană respectivă, în frunte cu Mitropolitul. 4, 6, I; 3, VI; 19, 23 Antiohia, 12 Laodiceea. La alegere trebuie să participe şi credincioşii. 6 Sardica; 50 Cartag. Alegerea se face cu majoritatea voturilor. 6, I.
— Alegerea de Episcop trebuie făcută în termen de trei luni de la data vacantării. Acest termen poate fi prelungit numai în caz de forţă majoră. Mitropolitul care desconsideră această normă se pedepseşte. 25, IV.
— Episcopul care administrează o Eparhie vacantă şi în decurs de un an nu reuşeşte să facă să se completeze vacanţa, să fie înlocuit cu un alt Episcop interimar. 74 Cartagina.
— Cel ce ajunge Episcop fără învoirea Mitropolitului, să nu mai fie Episcop. 6, I.
— Alegerea de Mitropolit o fac Episcopii şi credincioşii din circumscripţia mitropolitană respectivă. 6 Sardica.

ALTAR se poate ridica numai cu binecuvîntarea Episcopului, 31 ap., 5 Antiohia, 10, 11, Cartagina.
— Cei ce slujesc la altar, să se înfrineze întru toate la vremea cînd slujesc cele sfinte. 13, VI; 4, 25, 70 Cartagina
— Mirenii nu au voie să intre în altar. 69, VI.
— Femeia să nu intre în altar, 44 Laodiceea.
— Călugării şi călugăriţele au voie să intre în altar. 1 Nicolae al Constantinopolului, 15 Nichifor Mărturisitorul.
— Altarele ridicate în urma unor descoperiri (vedenii) false, să fie înlăturate. 83 Cartag.

AMESTEC. Episcopul care se amestecă, nepoftit în afacerile altei Eparhii, să se caterisească. 13, 22 Antiohia; 2 II; 20, VI; 3, 11 Sardica, Can. 18 Ancira zice: să se afurisească.

AMNISTIE — Vezi: ABSOLUŢIUNE, GRAŢIERE.

AMVON. De pe amvon au dreptul să citească numai cei ce au cel puţin hirotesia de citeţ. 33, VI; 14, VII.

ANATEMA să fie:
— Cei ce mijlocesc ca cineva să fie hirotonit sau numit într-o funcţie bisericească, prin simonie. 2, IV; 5, VII, Scrisoarea lui Ghenadie, Scrisoarea lui Tarasie.
— Clericii şi monahii care îşi părăsesc slujba lor. 7, IV.
— Cei ce defăimează căsătoria, 1, 10, Gangra.
— Cei ce defăimează pe cel ce mănîncă carne. 2 Gangra.

— Cel ce afirmă că nu se cuvine a primi Sf. Cuminecătură de la un preot căsătorit. 4 Gangra.

— Cel ce lucrează împotriva socotinței Episcopului. 6, 7, 8, Gangra, 11 Cartag.

— Cel ce se dedică fecioriei din scîrbă de căsătorie. 9 Gangra.

— Cel ce defaimă pe cei ce fac agape și cheamă la ele pe săraci. 11 Gangra.

— Cel ce sub pretextul ascezei își neglijează creșterea copiilor. 15 Gangra.

— Cel ce, sub pretextul evlaviei, își părăsește părinții și nu le dă cinstea cuvenită. 16 Gangra.

— Cel ce, pentru asceză părută, ajunează Duminica. 18 Gangra.

— Episcopul care-și lasă prin testament averea persoanelor eterodoxe. 81 Cartag.

APEL. Clericul care a fost judecat și pedepsit de Episcopul său, dacă se crede nedreptățit, poate apela la Mitropolit sau la sinod. 5, I; 6 Antiohia; 14 Sardica; 11 Cartag. 4 Teofil Alex.

— Sentința pe care o dă sinodul provincial cu unanimitate de voturi, contra unui Episcop, este inapelabilă. 15 Antiohia. Nu se admite apel împotriva sentinței dată de arbitri. 15, 96, 22 Cartagina.

APOSTASIE. Clericul care se leapădă de credință, să fie exclus din Biserică. 62 ap.

— Clericul care e dovedit, că, înainte de hirotonie, s-a lepădat de credință, să se caterisească. 10, I.

APOSTAT. «Harul și împăcarea (cu Biserica) să nu se refuze... apostaților, care se pocăiesc și se convertesc la Dumnezeu». 45 Cartag.

ARBITRAJ. Litigiile dintre clerici pot fi rezolvate și pe cale de arbitraj, dacă se învoiește la aceasta, pe lîngă clericii respectivi și Episcopul. 9, IV; 15 Cartag. Sentință dată de arbitri nu se poate apela. 15, 96, 122 Cartag.

ASCULTARE CANONICĂ. Clericii să nu săvîrșească nimic fără învoirea Episcopului. 39 ap., 57 Laod.

— Clericii care nu ascultă de Episcopul lor să fie supuși «pedepselor canoanelor». Monahii și mirenii să fie afurisiți. 8, IV; 31 Cartag., 13, I — II.

— Clericul care defaimă pe Episcop, să se caterisească. 55 ap.

— Clericii și monahii nu pot pleca în altă Eparhie fără aprobarea episcopului lor. 23, IV. Cei ce nesocotesc această dispoziție, să se caterisească. 17, VI. Vezi și SCHISMA, SUPUNERE CANONICĂ.

AUTOCEFALIE, 6, I; 2, II; 3, II; 8, III, 36, VI.

AUTONOMIE, 30 ap.; 3, VII, vezi și BISERICA, EPARHIA, EPISCOPUL.

AVERE. Episcopul e dator să poarte grijă de averea bisericească și să o administreze, «ca și cum l-ar supraveghea Dumnezeu». 38, 41 ap; 12 VII; 24, 25 Antiohia; 2 Ciril Alex.

— Averea bisericească nu e permis să fie administrată fără de Episcop. 7, 8, Gangra. Episcopul trebuie să o administreze cu ajutorul unui econom cleric. 26, IV; 11, VII.

— Episcopul care nu o administrează cu știrea clericilor din Eparhie, ci o dă spre administrare rudelor sale, să fie tras la răspundere de sinod. 25 Antiohia.

— Averea bisericii văduvite se administrează de economul acelei biserici. 25, IV.

— Ea trebuie să fie bine chivernisită și cheltuită cu folos. 24 Antiohia, 10 Teofil. Alex.

— Episcopul poate lua din averea Bisericii pentru întreținerea sa, pentru trebuințele clerului și pentru credincioșii săraci. 41, 59 ap; 25 Antiohia.

— Averea Bisericii trebuie să fie inventariată. 33 Cartag.; 1, I—II.

— Averea Bisericii să fie deosebită de averea Episcopului. Episcopul poate lăsa averea sa cui vrea, a Bisericii însă rămîne pentru Biserică. 40 ap.; 24 Antiohia.

— Episcopul să nu întrebuințeze averea Bisericii pentru a zidi mînăstiri în paguba Eparhiei. 7, I — II.

— Cel ce-și însușește obiecte bisericești, să fie afurisit. Dacă e cleric, să fie caterisit. 73 ap.; 10, I — II; 11 Teofil Alex.

— Averea bisericească să nu se vîndă decît în caz de mare nevoie, dar și atunci numai cu aprobarea celor în drept. 26, 33 Cartag.

— Vînzarea lucrurilor bisericești de către presbiteri, în timpul vacanței Scaunului episcopesc e anulabilă. Dreptul de a o anula aparține Episcopului care va fi instituit. 15 Ancira.

— Preoții și diaconii nu pot face nimic cu averea Bisericii, fără știrea Episcopului lor. 39 ap.

— Averea pe care o aduce în mînăstire cel ce intră în monahism, rămîne mînăstirii, afară de cazul cînd respectivul pleacă din mînăstire din vina stareţului. 19, VII.

— Episcopul poate dispune de averea sa particulară, după cum voiește. 24 Antiohia. Nu are însă voie să o lase prin testament persoanelor eterodoxe, nici în cazul că acestea i-ar fi rude. Cei ce nu se supun acestei dispoziții, să fie anatema. 81 Cartagina.

— Clericii care, după moartea Episcopului, răpesc bunurile ce au aparținut defunctului, să se caterisească. 22.V.

— Mitropolitul nu are voie ca, la moartea vreunui episcop, să-și însușească lucrurile acelui sau ale Bisericii lui, ci e obligat să le lase spre administrare clerului Bisericii respective, care are datoria să le predea Episcopului următor. 35, VI.

— Averea pe care o cîștigă clericul, în calitate de cleric, trebuie dată Bisericii (fie în timpul vieții, fie după moartea sa). 32 Cartag.

AVOCAT. La Episcopie să fie avocați care să apere interesele bisericești. 75, 97 Cartagina.

BANI. Episcopul care, din lăcomie după cîștig, pretinde bani de la subalterni, să fie pedepsit ca pentru simonie. 4, VII.

BĂNUIALA. Persoanelor care stau sub bănuială și vor să plece dintr-o Eparhie în alta, li se dă epistolă de recomandare. 11, IV.

BĂTAIA. Clericul care bate pe cineva, să se caterisească. 27 ap.; 9, I—II.

— Clericul care lovește pe cineva și-l omoară, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 65 ap.

— «Cel ce a dat aproapelui lovitură de moarte, ucigaș este, ori de a început bătaia, ori de s-a apărat» 43 Vas.c.M.

BENEFICIILE CLERICILOR. Clericul se întreține din darurile credincioșilor. 4 ap.; 8 Teofil Alex.

— Cel ce slujește la altar, de la altar să se hrănească. 41 ap.

— Clericul să se mulțumească cu darurile ce i le dau credincioșii, în mod benevol. 99, VI.

— Clericul să se ocupe și cu gospodăria sau cu alte îndeletniciri compatibile cu preoția. 15, VII.

BEȚIA. Clericul care se dedă beției «ori să înceteze, ori să se caterisească». 42 ap.

— «Clericul inferior și mireanul care se dedă beției ori să înceteze, ori să se afurisească». 43 ap. Vezi și: CIRCIUMA.

BIBLIE. 85 ap.; 60 Laodic; 24 Cartag.; 2 At.c.M.

BISERICA. În biserică sau în curtea bisericii să nu se facă ospătărie. Cel ce face să fie afurisit. 74, 76, VI; 28 Laodiceea, 42 Cartag.

— Clericul care bagă animale în biserică sau în curtea bisericii afară de cazul de forță majoră, să se caterisească; mireanul să se afurisească, 88, VI.

— Biserica pîngărită de eretici, să fie luată în folosință de ortodocși, numai după ce s-a făcut aici rugăciunea cuvenită. Teodor Studitul 1, Răsp. la întrebarea a 4-a.

— «Cel ce se hirotonește, să se numească special pentru biserica unei cetăți sau a unui sat, sau muceniceească, sau pentru mînăstire». 6, IV.

— Biserica, organizîndu-și unitățile sale administrative, trebuie să țină seama de împărțirea politică a Statului. 17, IV, 38, VI.

— Principiul organizării Bisericilor naționale e recunoscut prin canonul 34 ap.

— Episcopii să nu-și întindă jurisdicția asupra altor biserici afară de eparhia lor. 2, II.

— Episcopul care ocupă în mod arbitrar o biserică văduvită, «să fie lepădat». 16 Antiohia.

— Episcopul nu poate lăsa nimănui, ca moștenire, Biserica sa. 76 ap.

BOTEZ. Clericul care admite botezul ereticilor, să se caterisească. 46, 68 ap.

— Clericul care nu săvîrșește Botezul în numele Sfintei Treimi să se caterisească. 49 ap.

— Clericul care nu săvîrșește la taina Botezului trei afundări să se caterisească. 50 ap.

— Invățătura de a afunda de trei ori în apă pe cel ce se botează și învățătura despre lepădările de Satana, le avem din Sf. Tradiție. 91 Vas.c.M.

— Botezul unor eretici e valid, al altora nu. 7, II; 7, 8 Laod.; 1, 47 Vas.c.M.; 47, 57 Cartag.; 95, VI.

— Cei ce se botează, să învețe mai întîi credința creștină. 78, VI; 46 Laodiceea.

— Catehumenul care e bolnav poate fi botezat, deși nu a împlinit stagiul de catehumen. 26 Nichifor Mărt.,; 4 Tim. Alex.; 47 Laodiceea; 5 Ciril Alex.

— Cel care a fost botezat de curînd, nu poate fi cleric. 80 ap; 12 Neoc.; 3 Laodic.; 10 Sardica.

— Copiii mici se botează spre iertarea păcatelor. Cel ce neagă aceasta, să fie anatema. 110 Cartagina.

— Copiii despre care nu se știe precis dacă au fost botezați sau nu, trebuiesc botezați, ca să nu rămînă lipsiți de curățirea cea sfințitoare. 84, VI; 72 Cartagina.

— Copilul nou-născut, dacă e în primejdie de moarte, să fie botezat. 38 Nichifor Mărt.

— Botezul se săvîrșește în biserică. Clericii care săvîrșesc această Sfîntă Taină afară de Biserică, fără aprobarea Episcopului, să se caterisească 31, 59 VI; 12, I—II.

— Botezul se cuvine să fie săvîrșit de Episcop sau de presbiter. 50 ap. În caz de nevoie el poate fi săvîrșit și de monahul simplu, sau de diacon, 44 Nichifor Mărt., sau de orice creștin, 45 Nichifor Mărt., Teodor Studitul, Răsp. la întreb. 11.

— Botezul nu se repetă, 47 ap. 48 Cartagina.

— De ritualul botezului se țin: binecuvîntarea apei, a untdelemnului și a botezatului, lepădarea de Satana, ungerea cu untdelemn și cufundarea de trei ori în apă. 91 Vas.c.M.

— rudenia de botez, vezi: RUDENIA SPIRITUALĂ.

CALOMNIATOR. Cel ce face reclamație împotriva clericilor, dacă se constată că aceștia sînt nevinovați, iar reclamantul este un calomniator, «să se lepede din comuniune». 19 Cartagina; sau să fie pedepsit cu pedeapsa cu care ar fi fost pedepsit reclamantul, dacă ar fi fost dovedit vinovat. 6, II.

CAMĂTA. Cel care ia camătă «ori să înceteze, ori să se caterisească». 44 ap.; 17, 10, VI; 4 Laod.; 5. 16 Cartagina.

— Cel ce ia camătă, nu poate fi cleric. 14 Vas.c.M.

— Cel ce ia camătă, nu se cuvine să se împărtășească... «dacă stăruiește în nelegiuire». 32 Nichifor Mărt.

CAPELA, vezi: CASĂ DE RUGĂCIUNI, PARACLIS.

CARNE. Clericul care se abține de la mîncare de carne, nu pentru înfrînare, ci fiindcă crede că e păcat a gusta carne, «ori să se îndrepteze, ori să se caterisească și să se lepede din Biserică. Așijderea și laicul». 51,53 ap; 14 Ancira.

— Cel ce osîndește pe cel ce mănîncă carne, să fie anatema. 2 Gangra.

— Făgăduința de a nu mînca carne de porc este absurdă. 28 Vas. c. Mare.

CARTE CANONICĂ. Nici un cleric sau mirean (care dorește să intre în cler), nu poate fi primit în altă Eparhie, fără carte canonică 12, 33 ap.; 13, IV, 17, VI.

— Clericii să nu călătorească în altă Eparhie fără carte canonică. 42 Laodiceea. Vezi și: EPISTOLE CANONICE.

CASĂ DE RUGĂCIUNI nu se poate zidi și în ea nu se poate sluji, fără învoierea Episcopului competent. 4, IV; 10, 17, VII.

— «Nu se cuvine a aduce jertfă prin case, de către Episcopi sau presbiteri». 58 Laodiceea. Vezi și: PARACLIS.

CATALOGUL CLERICILOR. Episcopul trebuie să aibă catalogul tuturor clericilor. 89. Vas. c.M.

— Cei ce sînt trecuți în acest catalog (adică toți clericii), sînt supuși întru toate ierarhilor și normelor bisericești 15, 18, 51 ap.; 16, 1; 5, VI.

CATALOGUL EPISCOPILOR să se alcătuiască după vechimea hirotoniei lor. 86 Cartagina.

CATEHIZARE. Unii eretici, care trec la Ortodoxie, trebuie catehizați înainte de a fi primiți în Biserică. 7, II; 95, VI.

— Preoții au datoria de a catehiza pe copii și tineret. 10, VII.

— Catehizarea catehumenilor au dreptul să o facă numai persoanele încredințate de Episcop cu aceasta. 26 Laodiceea. Vezi și: ÎNVĂȚĂTURĂ.

CATERISIRE. Se pedepsește cu caterisirea clericul care:

— Aduce la altar altă jertfă decît cea rînduită de Domnul Hristos. 3 ap.; 28, VI.

— Divorțează din motive de evlavie, 5 ap. 13, VI.

— Comunică sau se roagă cu un alt cleric caterisit. 1 Antiohia.

— Se face vinovat de desfrînare, jurămînt fals și furt. 25 ap. 4, VI; 3 Vas. c.M.; 42 Ioan Postnicul.

— Își însușește un vas sfințit din biserică și-l întrebuințează spre scopuri necuviincioase. 10, 1-II.

— Bate pe cineva. 27 ap. 9, I-II.

— Omoară om. 65 ap., 55 Vas. c.M.

— Ajunge la demnitatea de cleric prin bani, precum și acela care hirotonește pentru bani, adică simoniacul. 29 ap., 2, IV, 22 VI. 5, 19 VII.

— Dispreţuieşte pe Episcopul său şi se desparte de el. 31, 55, ap.; 5 Antiohia, 13-15, I-II.

— Face conspiraţii contra stăpînirii de Stat, contra Epsicopului sau altor clerici, 84 ap.; 18, IV, 34, VI.

— Îşi pierde vremea cu jocuri de noroc sau se dedă beţiei. 42 ap. 50, VI.

— Ia camătă de la debitori, 44, ap.; 17, I; 10; VI.

— Admite ereticilor să săvîrşească ceva ca şi clerici, 45 ap.

— Admite botezul sau jertfa ereticilor, 46 ap.

— Botează din nou pe cel ce are botez adevărat. 47 ap.

— Nu săvîrşeşte botezul în numele Sfintei Treimi, 49 ap. sau nu-l săvîrşeşte prin 3 afundări. 50 ap.

— Se abţine de la nuntă, carne şi vin, nu pentru înfrînare, ci fiindcă le consideră lucruri rele. 51. 53 ap.

— Nu primeşte pe cel ce se pocăieşte. 52 ap.

— Nu poartă grijă de clericii inferiori. 58 ap.

— Se leapădă de calitatea de cleric. 62 ap.

— Posteşte post negru, duminica sau sîmbăta (afară de sîmbăta mare), 66 ap. 55 VI.

— Primeşte să fie hirotonit a doua oară. Aceeaşi pedeapsă se dă şi Episcopului care hirotoneşte pe un cleric a doua oară. 68 ap.

— Defaimă stăpînirea de Stat sau pe dregător. 84 ap.

— A fost apostat înainte de hirotonie. 10, I.

— Se transferă cu de la sine putere, de la o parohie la alta. 10, IV; 10, VII; 3 Antiohia.

— După moartea Episcopului, răpeşte bunurile acestuia, 22, IV.

— S-a căsătorit a doua oară. 3, VI.

— Se căsătoreşte după hirotonie. 6, VI; 1 Neocezareea.

— Ţine circiumă, 9, VI.

— Pretinde plată pentru Sfînta Cuminecătură, 23, VI.

— Liturghiseşte sau botează afară de biserică. fără aprobarea Episcopului, 31, 59, VI; 10, VII; 12, I-II.

— Nu amestecă vinul, pentru Sf. Euharistie, cu apă. 32, VI.

— Îşi însuşeşte şi profanează obiectele sfinţite din biserică. 10, I-II.

— Ieromonahul care primeşte în monahism o persoană, fără a fi de faţă egumenul mînăstirii în care e chemat să trăiască cel primit în monahism. 2, I-II.

— Refuză să se supună judecăţii bisericeşti, 15 Cartagina.

— Nu pomeneşte, la Liturghie, pe Episcopul său. De asemenea, şi Episcopul care nu pomeneşte pe Mitropolitul său. 13, I-II; 14, I-II, sau Mitropolitul care nu pomeneşte pe Patriarhul său, 15, I-II.

— Episopul care face hirotonii pentru alte Eparhii, sau se amestecă, sub orice formă, în afacerile altei Eparhii, fără învoirea celor în drept. Cu aceeaşi pedeapsă sînt loviţi şi cei hirotoniţi, pe nedrept, de alt episcop. 35, ap.; 13, Antiohia.

— Episcopul care împarte o Mitropolie în două, pentru a deveni şi el Mitropolit. 12, IV.

— Episcopul care trăieşte în căsătorie. 12, VI.

— Episcopul care sfinţeşte o biserică fără sfintele moaşte 7, VII.

— Episcopul care primeşte clerici din altă Eparhie, fără carte canonică şi clericul care pleacă fără carte canonică, 7, VI.

— Episcopul care, fără cauză justă, lipseşte din Eparhie mai mult de şase luni, 16, I-II.

— Episcopul-Vicar, dacă face hirotonii fără aprobarea Episopului. 10 Antiohia.

CATERISIREA, pronunţată de Episcopi eterodocşi asupra clericilor ortodocşi, este fără valoare. 3, III.

CATERISIT. Cel caterisit în mod legal trece în rîndul mirenilor şi nu mai poate îndeplini nici un serviciu clerical. 27, 28 Cartagina; 8 Nic. al Constantinopolului.

— Caterisitul, care ar îndrăzni să săvîrşească servicii divine să fie exclus cu totul din Biserică (afurisit), 28 ap.; 4 Antiohia.

— Clericul caterisit, dacă se pocăieşte de păcatul pentru care a fost caterisit, i se poate permite să poarte semnele externe clericale, 21, VI.

— Cel care comunică cu un caterisit, să fie lepădat din Biserică. 4 Antiohia.

— Clericul care se roagă cu un cleric caterisit, să se caterisească. 11 ap.

— Episcopul nu poate fi caterisit de doi Episcopi, ci numai de Sinodul episcopesc. 2, sin. local din C-pol, din anul 394. Iar în lipsa Sinodului, de 12 episcopi; presbiterul, de 6 episcopi, diaconul de 3 episcopi, iar ceilalţi clerici de un Episcop. 12, 20, 100 Cartagina.

— Episcopul poate fi caterisit numai de Sinod. Ceilalţi clerici pot fi caterisiţi de Episcopul lor. 4 Antiohia; 20 Cart.

CĂLĂTORIE. Clericii să nu călătorească fără ştirea Episcopului şi fără carte canonică. 41, 42 Laodiceea.

CĂLUGĂR. vezi: MONAH.

CĂLUGĂRIE, vezi: MONAHISM.

CĂLUGĂRIŢA, vezi: MONAHIE.

CĂSĂTORIA este instituită de Dumnezeu. 51 ap; 21 Gangra.

— Cleriul care se abţine de la căsătorie, nu pentru înfrînare, ci pentru că o consideră păcat să se caterisească şi să se lepede din Biserică. 51 ap.

— Cel ce defaimă căsătoria, să fie anatema. 1, 4, 9, 10, 14 Gangra.

— Căsătoria după hirotonie este oprită. Cei ce au intrat în cler necăsătoriţi, nu se mai pot căsători, afară de cazul cînd sînt numai citeţi sau cîntăreţi. Cei ce calcă această dispoziţie să se caterisească. 26 ap.; 3, 6, 13, VI; 11 Neocezareea.

— Episcopii trebuie să fie necăsătoriţi. Cei ce nesocotesc această dispoziţie să se caterisească. 12, VI.

— Diaconii se pot căsători şi după hirotonie. 10 Ancira (abrogat prin can. 6, VI).

— Căsătoria dintre ortodocşi şi eretici sau păgîni nu e permisă. Cel ce nu respectă această dispoziţie, se afuriseşte. Dacă însă doi eterodocşi au încheiat o căsătorie legală şi unul din ei se converteşte apoi la credinţa ortodoxă, iar celălalt rămîne tot eterodox, căsătoria lor să nu se desfacă, dacă soţii se învoiesc să trăiască împreună şi mai departe. 72, VI; 14, IV; 10 Laodiceea, 23 Ioan Postnicul.

— Căsătoria ortodocşilor cu ereticii e permisă numai în cazul cînd partea eretică promite că va trece la Ortodoxie. 31 Laodiceea, 14, IV.

— Cel ce a avut o concubină sau s-a căsătorit cu o văduvă, ori divorţată, ori desfrînată, nu poate fi cleric. 17, 18 ap. 3, VI.

— Căsătoria (consecutiv) cu două surori sau cu două nepoate de frate sau de soră, este oprită. 19 ap.; 5 Teofil. Alex.

— Diaconiţele care se căsătoresc, să fie anatema şi ele şi cei ce le iau de soţii. 15, IV.

— Nu se cuvine a ţine nunţi în Patruzecime. 52 Laodiceea.

— Căsătoria în săptămîna I-a după Paşti e oprită. 66, VI.

— Cel ce se căsătorește cu logodnica altuia, să se pună sub acuză de adulter. 98, VI; 22 Ioan Postnicul.

— Cel ce s-au căsătorit cu două surori, sau cel ce a luat pe soția fratelui său, sau pe sora soției sale, nu se primește la pocăință, înainte de a se desface acea căsătorie nelegiuită. 23, 78, 87 Vas. c.M.; 11 Tim. Alexandrinul.

— Cel ce din neștiință încheie o căsătorie nelegiuită să fie tratat cu blîndețe, dacă desface căsătoria și regretă în mod sincer ceea ce a făcut. 13. Teofil. Alex.

— Presbiterul care, din neștiință, a încheiat o căsătorie ilegală, pierde dreptul de a săvîrși serviciul divin, însă i se permite să poarte denumirea de presbiter și să șadă între preoți, bineînțeles dacă a desfăcut căsătoria ilegală. 26, VI; 27 Vas. c.M. Vezi și IMPEDIMENTE LA CĂSĂTORIE, DIVORȚ.

CĂSĂTORIA. a II-a se permite. 87 Vas. c.M.

— Cel ce s-a căsătorit de două ori după botez, nu poate fi cleric. 17 ap. 3, VI, 12 Vas. c.M.

— Presbiterul să nu ia parte la nunțile celor căsătoriți a doua oară, 7 Neocezareea.

CĂSĂTORIA a IV-a e oprită, 4 Vas. c.M.

CÎNTAREA bisericească să fie lină. Cei ce cîntă în biserică să nu strige, «silind firea spre răcnire». 75, VI. În Biserică nu se cîntă cîntări neaprobate de autoritatea bisericească. 59 Laodiceea.

CÎRCIUMA. Clericii nu au voie să intre în circiumă. Cei ce mănîncă în cîrciumă, afară de cazul cînd sînt în călătorie, să se afurisească. 54 ap. 24 Laodiceea; 40 Cartagina.

— Clericul care ține cîrciumă, ori să înceteze ori să se caterisească, 9, VI.

CELIBAT. Cei ce sînt apți de a fi clerici, pot fi hirotoniți și dacă nu sînt căsătoriți, însă după hirotonie nu mai au voie să se căsătorească. 26 ap., 6, VI, 6 Vas. c.M.

— Cel ce a făcut vot de celibat, nu se mai poate căsători, 16, IV, 18 Vas. c.M.

— Celibatul nu este condiție la intrarea în cler. 13, VI.

CETATE. Dacă o cetate este ridicată în rang de către autoritatea de Stat să aibă și biserica în vedere acest lucru și împărțirea teritoriilor bisericești să urmeze celei politice. 17, IV, 38. VI.

— Dacă o cetate a fost onorată cu titlul de Mitropolie, atunci și episcopul de acolo se va bucura de onoruri mitropolitane, însă prin aceasta nu se va aduce nici o știrbire drepturilor vechiului Mitropolit. 12, IV.

— Să nu fie doi Episcopi într-o cetate. 8, I.

CINCIZECIME. În zilele Cincizecimii trebuie să ne rugăm stînd, nu plecînd genunchii la pămînt. 20, I; 91 Vas. c.M.

CIRCUMSCRIPȚIILE BISERICEȘTI. Împărțirea lor să se facă avîndu-se în vedere împărțirea politică a Statului, 17, IV; 38, VI.

CIRCUMSTANȚE AGRAVANTE. Păcatele săvîrșite cu nerușinare, se pedepsesc mai aspru. 37, Nichifor Mărt.

CIRCUMSTANȚE ATENUANTE. Cel ce-și mărturisește singur păcatul, va fi supus unor epitimii mai blînde; iar celui ce, în timpul penitenței dă dovezi de îndreptare, i se poate scurta timpul penitenței, 4, 5, Grig. de Nissa; 61 Vas. c.M.; 13 Teofil Alex.; 29, 30 Nichifor Mărt.

CITAȚIE. Clericul care este învinuit de ceva, trebuie citat în fața forului judecătoresc competent, pentru a fi judecat. Dacă nu se prezintă, va fi judecat și pedepsit în lipsă. 74. ap.; 19 Cartagina.

CLERIC poate fi orice creștin vrednic, fără a se avea în vedere neamul din care se trage. 33, VI.

— În cler poate fi primit: cel vătămat la ochi sau rănit la picior. 77 ap; cel ce a fost în mod forțat castrat de alții sau dacă s-a născut famen; 21 ap.; cel născut din flori sau din căsătoria a doua sau a treia. 8 Nichifor Mărt.

— Nu poate fi cleric: cel ce s-a căsătorit de două ori după botez, sau care a avut concubină, 17 ap; 3, VI, 12 Vas. c.M.; cel ce s-a căsătorit cu o văduvă sau divorțată sau desfrînată. 18 ap.; 3, VI; cel ce a fost căsătorit cu două surori sau cu o nepoată de soră, 19 ap.; 5 Teofil Alex.; cel ce s-a mutilat. 22 ap.; 1, I; cel ce este dovedit că a desfrînat sau adulter, 61 ap.; 9 Neocez. 3, Teofil Alex.; 7, 36 Nichifor Mărt.; cel ce este surd sau orb, 78 ap.; cel ce are demon, 79 ap.; cel ce e botezat de curînd, 80 ap.; 2, I, 10 Sardica, 3 Laodiceea; cel ce a fost botezat pe patul de boală, 12 Neocezareea; cel ce s-a lepădat de credință, fără a fi fost forțat, 3 At. c.M.; cel ce are în familia sa membri eterodocși, 36 Cartagina; acela a cărui soție a comis un adulter, 8 Neocezareea, 21 Ioan Postnicul; cel ce, în copilărie a fost pîngărit de cineva, 30 Ioan Postnicul; cel care a furat bunuri publice, 42 Ioan Postnicul.

— Clericul care se castrează pe sine, să se caterisească, 23 ap. 1, I.

— Nimeni nu poate fi primit în cler, fără a i se examina conduita sa religioasă și morală, 9, I; 89 Vas. c.M., 4 Ciril Alex.

— Nimeni nu are dreptul să îndeplinească vreo funcție clerială înainte de a fi primit formal în cler. 14, VII.

— Nimeni nu poate fi primit în cler, fără o destinație specială 6, IV.

— Clericul nu poate fi în același timp, titular la două biserici 10, IV, 15, VII.

— Clericii străini să nu se primească de către alți Episcopi 54, 90 Cartagina.

— Clericul care se mută în altă parohie, împotriva voinței Episcopului său, să fie silit să se înapoieze la parohia sa, iar dacă nu vrea, să fie excomunicat, 15 ap., 15, 16, I; 5, 20, IV Can. 3 Antiohia zice: să fie caterisit.

— Nici un cleric nu poate pleca spre a se așeza în altă Eparhie fără scrisoare de dimitere (canonică) de la Episcopul său. Cel ce pleacă fără o astfel de scrisoare să se caterisească, atît el cît și Episcopul care l-a primit. 17, VII; 10, VII; 13, IV.

— Dacă un cleric afurisit merge în altă Eparhie, și acolo e primit fără scrisori de recomandare, să se afurisească, atît el, cel primit, cît și cel care l-a primit, 12, 13 ap.

— Clerinul care, hirotonit fiind pe seama unei biserici, nu vrea să meargă și să ocupe locul pentru care a fost hirotonit să se afurisească. Dacă însă (Episcop fiind) se duce, dar nu-l primește poporul, atunci să fie afurisiți clericii acelui ținut 36 ap.; 17 Antiohia.

— Numirea unui cleric făcută într-o altă Eparhie, fără învoirea Episcopului său, e nulă. 15 Sardica.

— Clericul care petrece mai mult timp în altă Eparhie fără autorizația Episcopului său, să fie pedepsit. 23, IV; 16 Sardica.

— Clerinul care e transferat de la o biserică la alta, să nu se amestece în chestiunile bisericii de la care

a fost transferat. În caz contrar se caterisește, 10, IV.

— Clericul să nu facă nimic fără învoirea Episcopului. 39 ap. 57 Laodiceea.

— Să nu călătorească fără știrea episcopului, 41 Laodiceea.

— Să nu călătorească fără carte, canonică, 42 Laodiceea.

— Clericul care defaimă pe Episcopul său, sau pe un alt cleric, să se caterisească, 55, 56 ap.

— Clericul care nu se supune Episcopului său, să fie pedepsit cu pedepsele prevăzute de canoane, 8, IV.

— Clericul care face sau participă la complot împotriva Stăpînirii de Stat, împotriva Episcopului, sau împotriva altor clerici, să se caterisească. 31 ap; 84 ap.; 18, IV; 34, VI.

— Clericul care defaimă pe Episcopul său, și separîndu-se de el, face adunare îndeosebi, deși nu știe nici o vină asupra Episcopului să se caterisească. 31 ap.; 31, VI; 1 Vas. c.M.; 5 Antiohia; 35 Laodiceea; 13, 14, I-II; 10 Cartagina. Alte canoane spun: să fie anatema. 6 Gangra; 11 Cartagina.

— Clericul care liturghisește sau botează în afară de biserică, fără învoirea Episcopului, să fie caterisit. 31, 59, VI; 10, VII; 12, I-II.

— Clericul care nu pomenește la Liturghie pe Episcopul său sau Episcopul care nu pomenește pe Mitropolitul său, să se caterisească, 13-15, I-II.

— Clericul care se face vinovat de desfrînare, sperjur, furt sau alt păcat de moarte, să se caterisească, 25 ap.; 4, VI, 3, 32 Vas. c.M.; 18 Ioan Postnicul.

— Cel caterisit, dacă îndrăznește să facă servicii divine, «să nu mai aibă nădejde... de reintegrare». 4 Antiohia; 28 ap.; 29 Cartagina.

— Clericul care se îndeletnicește cu vrăjitoria, sau cu descîntece, sau cu ghicitoria, sau cu astrologia, să se arunce din Biserică. 36 Laodiceea; 72 Vas. c.M.

— Ereticul nu poate fi martor împotriva clericului. Un singur martor nu-i suficient pentru a dovedi vinovăția clericului, 75 ap.

— Clericul să se despartă de soția sa, dacă aceasta a comis adulter. Dacă nu se desparte, să înceteze din preoție. 8 Neocez; 21, 62 Ioan Postnicul.

— Alegerile clericilor se fac de cler și credincioși. 6 Sardica; 50 Cartagina; 89 Vas. c.M.; 7 Teofil Alex.

— Clericul care refuză promovarea ce i se face de către Episcop, să fie scos și din treapta pe care n-a vrut să o părăsească. 31 Cartagina.

COMERȚ. Cel ce face comerț în curtea bisericii, să se afurisească. 76, VI.

COMPLICITATE. Clericii sau monahii, care se unesc cu cei ce disprețuiesc sau vor să facă vreun rău stăpînirii de Stat, sau altor clerici, să se caterisească. 31 ap., 84 ap.; 18, IV; 34, VI;

CONCUBINAJUL. nu este nuntă. De aceea, cei ce trăiesc astfel, să se despartă. 26 Vas. c.M.

— Cel ce trăiește în concubinaj cu femeia căsătorită sau logodită cu altul, e vinovat de adulter. 37 Vas. c.M.

CONSPIRAȚIE, vezi CATERISIRE.

CONTUMACIE. Clericul care este citat în fața forului judecătoresc bisericesc și nu se prezintă, va fi judecat în lipsă. 74 ap.; 19, 77 Cartagina.

COPIII despre care nu se știe dacă sînt botezați sau nu trebuiesc botezați, 72 Cartagina.

— Copiii născuți din țiitoare (din flori), sau din căsătoria a doua sau a treia, dacă dovedesc viață vrednică de preoție, pot fi hirotoniți, 8 Nichifor Mărturisitorul.

CREDINȚA. 6 Neocezareea; 1, II; 7, III; 2 Cartag.; 1, VI.

CRUCE, 91 Vas. c.M.; 73, VI.

CTITOR, 1, I-II.

CUMINECĂTURA celor bolnavi de moarte să li se dea, chiar dacă se află sub epitimie, ca să nu fie lipsiți de merindea cea mai de pe urmă. 13, I; 6 Ancira; 7 Cartagina, 73 Vas. c.M., 2, 5 Grig. de Nissa.

— Clericul care cere plată pentru Sf. Cuminecătură, să se caterisească, 23, VI. Ghenadie al Constantinopolului.

— Sf. Jertfă să o săvîrșească numai persoane care au ajunat. 29, VI; 41 Cartagina.

— Celui bolnav, în primejdie de moarte, se cuvine să i se dea Sf. Cuminecătură, «chiar și după ce a gustat mîncare». 9 Nichifor Mărt.

— Numai clericii au voie să se cuminece în altar. 19 Laodiceea.

— «Nu se cuvine călugărițelor să se împărtășească de la călugărul presbiter tînăr, cînd acesta slujește și împărtășește». 23 Nichifor Mărt.

CUMUL. Un cleric nu poate funcționa, în același timp, la două biserici. Cel ce nu respectă această dispoziție, se caterisește. Excepție se admite numai acolo unde este lipsă de clerici. 10. IV; 15, VII.

CUSCRIA este impediment la căsătorie, pînă la gradul IV, inclusiv. De aceea este interzis să se căsătorească: tatăl și fiul cu mama și fiica (gr. II); tatăl și fiul cu două surori (gr. III); doi frați și două surori (gr. IV). Cei ce nesocotesc această rînduială «să cadă sub canon de 7 ani, firește după ce s-au despărțit de însoțirea nelegiuită». 54, VI. Vezi și RUDENIA.

DARUL dumnezeiesc nu se vinde. Clericul care cere plată pentru Sf. Cuminecătură, să se caterisească, 23. VI; Vezi și: SIMONIE.

DEFĂIMARE. Clericul care defăimează pe Episcop, să se caterisească, 55 ap.; 13, I-II.

— Clericii inferiori, care defăimează pe presbiteri sau pe diaconi, să se afurisească. 56 ap.

— Episcopul care defăimează pe mitropolitul său, să se caterisească. 14, I-II.

— Clericul care defăimează stăpînirea de Stat sau pe dregători, să se caterisească; mireanul să se afurisească 84 ap.

— Clevetitorii nu au dreptul să acuze pe Episcop. 8 Cartagina.

— Clericii să nu fie birfitori. 89 Vas. c.M. Vezi și: DISPREȚ.

DEFECTE CORPORALE. Cel ce este vătămat la ochi sau rănit la picior, dar are celelalte calități fizice și psihice, poate fi cleric, 77 ap.

— Cel surd sau orb nu poate fi cleric. 78 ap.

DEGRADARE. Episcopul nu poate fi degradat la treapta de presbiter, căci dacă nu e vrednic să săvîrșească Sf. Taine ca Episcop, nu este vrednic să le săvîrșească nici ca presbiter. 29, IV.

DEMISIE. Episcopul, în principiu, nu poate demisiona. 36 ap., 29, IV; 17 Antiohia; 3 Ciril Alex.

— Episcopul nu poate fi înlocuit decît dacă-și dă demisia, sau dacă e caterisit. 16, I-II.

DEPUNERE, vezi și: CATERISIRE.

DEZBINARE. Cei ce produc dezbinări în Biserică, prin nesupunere față de autoritățile bisericești, să fie predați autorităților lumești, pentru a fi pedepsiți. 5 Antiohia; 9, I-II. Vezi și: SCHISMA.

DESCÎNTĂTOR, vezi: VRĂJITOR.

DESFACEREA CĂSĂTORIEI. Vezi: DIVORȚ.

DESFRÎNARE. Clericul care se face vinovat de desfrînare, să se caterisească. 25 ap.; 4, VI; 3, 32, 69 Vas. c.M.; 18 Ioan Post.

— Presbiterul care desfrînează să fie exclus de la rugăciunea comună şi să fie pus în rîndul penitenţilor. I, Neocezareea.

— Cel ce se căsătoreşte cu desfrînată, nu poate fi cleric. 18 ap.; 3, VI.

— Cel ce e dovedit că a desfrînat, să nu se promoveze în cler. 61 ap.; 7, 36 Nichifor Mărt. Dacă din greşeală a fost promovat, să fie exclus din cler. 3, 6, 9, Teofil Alex.

— Monahii care desfrînează să fie supuşi epitimiilor pentru desfrînaţi. 44, VI. Să fie supuşi epitimiei adulterilor, 60 Vas. c. M.; să nu se împărtăşească doi ani, în care timp să postească şi să facă mătănii, 16 Ioan Postnicul. Vezi şi: ADULTER.

DEZLEGAREA DE AFURISIRE. Clericul afurisit nu poate fi dezlegat decît de Episcopul care l-a afurisit, sau de urmaşul legitim al acestuia. 32 ap.; 6 Antiohia.

DESLEGAREA POSTULUI. Cei bolnavi sînt dispensaţi de a posti. 69 ap.; 10 Tim. Alex.

DEVOLUŢIUNEA (Dreptul de devoluţiune). Dacă un Episcop sau Mitropolit întîrzie să instituie econom în Eparhia sa, sau să completeze posturile necesare, sau nu rezolvă chestiunile bisericeşti în conformitate cu canoanele, Patriarhul pentru Mitropoliţi şi Episcopii sufragani, sau Mitropolitul pentru Episcopii săi, are dreptul de a completa posturile vacante, sau de a rezolva chestiunile bisericeşti din acea Eparhie, fără ierarhul respectiv. De asemenea şi Episcopul are dreptul de a institui econom la mînăstire, dacă egumenul nu completează acest post. 11, VII; 52, 55 Cartag.

DIACONUL se hirotoneşte de un Episcop. 2 ap.

— Nu poate face nimic fără ordinul Episcopului. 15,39 ap.

— Să nu se mute din oraş în oraş. Dacă pleacă în altă Eparhie, fără învoirea Episcopului, să nu mai liturghisească, ci «să se împărtăşească ca un laic». 15 ap.; 15, I.

— Diaconul care-şi părăseşte parohia sa şi nici la invitarea Episcopului nu vrea să se întoarcă la locul de unde a plecat, să se caterisească. 3 Antiohia.

— Nu poate fi primit în altă Eparhie, fără scrisoare de recomandare. 33 ap.

— Care-şi leapădă soţia, sub cuvînt de evlavie, să se afurisească, iar dacă persistă, să se caterisească. 5 ap.; 13, VI.

— Nu poate fi diacon cel ce s-a căsătorit de două ori, după botez sau a avut concubină. 17 ap.; 12 Vas. c.M.; sau dacă a luat văduvă, sau lepădată, sau desfrînată. 18 ap.; 3, VI.

— Nu poate cumineca pe preoţi. 18, I.

— Să stea la serviciile divine în urma preoţilor. Dacă nu se supune acestei dispoziţii, să piardă diaconia. 7, VI; 18, I; 20 Laodiceea. Însă în cazul cînd este reprezentantul Episcopului. Mitropolitului sau al Patriarhului, la adunări afară de biserică (adică nu la serviciile divine), «atunci i se va da cinstea ca celui ce supleneşte locul aceluia». Deci va putea sta chiar între Episcopi. 7, VI.

— Care e neînsurat, dacă declară la hirotonie că are de gînd să se căsătorească, se poate căsători şi după hirotonie. 10 Ancira.

— Care s-a hirotonit necăsătorit, nu se mai poate căsători, 26 ap.; 6, VI; Vezi şi: CLERIC.

DISC. Clericul care-şi însuşeşte şi profanează Sf. Disc, să se caterisească. 10, I-II.

DISPENSA. Episcopul are dreptul de a dispensa pe fiii săi sufleteşti de la observarea anumitor prescripţii canonice. 12, I; 16, IV; 102, VI; 2, 5, 7 Ancira; 6, 43 Cartagina; 1 Vas. c.M.; 4, 5, 7 Grig. de Nissa.

DISPREŢ. Clericul care dispreţuieşte pe Episcopul său şi se separă de el, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 31 ap., 5 Antiohia; 10, 11 Cartagina.

DIVORŢ. Clericul care divorţează de soţia sa, din motiv de evlavie, să se afurisească, iar dacă stăruie în greşeală, să se caterisească. 5 ap.; 15, VI.

— Presbiterul care, din neştiinţă, a încheiat o căsătorie ilegală, trebuie să divorţeze. 26, VI.

— Clericul trebuie să divorţeze de soţia sa, dacă ea a comis adulter. Dacă nu divorţează, încetează de a mai fi cleric. 8 Neocezareea; 21, 62 Ioan Postnicul.

DOBÎNDA, vezi: CAMĂTA.

DOJANĂ. Episcopul care, afară de forţă majoră, nu merge la Sinod, să fie mustrat, frăţeşte. 19, IV; 8, VI.

DOVEZI LA JUDECATĂ. Pentru a dovedi vinovăţia cuiva, se cer cel puţin doi martori. Un martor nu e suficient. 75 ap.; 85, VI; 132 Cartagina.

— Nimeni nu poate fi pedepsit fără a se dovedi vinovăţia lui. 133 Cartagina, Vezi şi MARTOR.

DOXOLOGIA. «Mărire Tatălui, împreună cu Fiul şi cu Duhul Sfînt» este ortodoxă. Aceasta se poate dovedi cu Sf. Tradiţie. 92 Vas. c.M.

DUHOVNICUL să dea fiecărui penitent doctoria duhovnicească potrivită păcatelor săvîrşite de acesta. 1, 8 Grig. de Nissa; 102. VI; Ioan Hrisostom, Îndrumări adresate duhovnicilor.

— Să nu divulge păcatele ce i-au fost mărturisite în Taina Spovedaniei. 34 Vas. c.M.; 28 Nichifor Mărt; 132 Cartagina.

— Să se oprească de la Sf. Cuminecătură, dar să nu interzică intrarea în biserică a celor ce mărturisesc păcate grele, ascunse. 28 Nichifor Mărturisitorul.

— Să procedeze cu chibzuinţă cu cei ce, de bună voie, îşi mărturisesc păcatele. 30 Nichifor Mărturisitorul.

DUMINICA. Clericul care posteşte (post sec) Sîmbăta sau Duminica (afară de Sîmbăta Mare), să se caterisească; mireanul, să se afurisească. 66 ap.; 55, VI;

— «Dacă cineva, pentru asceză părută, ar ajuna Duminica, să fie anatema». 18 Gangra.

DUMNEZEU. Orice acţiune să înceapă şi să sfîrşească cu Dumnezeu, 1, VI.

ECDIC, vezi: AVOCAT.

ECONOM. Fiecare Eparhie să aibă un econom cleric, care să chivernisească averea bisericească «după socotinţa Episcopului său». 26, IV; 11, VII.

— Dacă Episcopul nu numeşte econom în Eparhia sa, are dreptul să numească Mitropolitul econom, în acea Eparhie, peste capul Episcopului, sau Patriarhul peste capul Mitropolitului. 11, VII.

— «Venitul Bisericii văduvite, să se păstreze nevătămat de către economul acelei Biserici». 25, IV.

EGUMENUL are datoria de a supraveghea pe călugări. Cel ce neglijează această datorie, să fie afurisit. 3, I-II.

— Care primeşte pe cineva în monahism, fără a fi făcut ucenicie (noviciat), să fie înlăturat din egumenie, 5, I-II.

— Călugării care ies din mînăstire fără învoirea egumenului, «să se supună epitimiilor cuvenite». 46, VI.

— Egumenul care risipește averea mînăstirii, sau o vinde, să fie izgonit din mînăstire. 12. VII.
— Egumenul care e presbiter, are voie să săvîrșească hirotesie de citeț și ipodiacon, în mînăstirea sa. 14, VII ; 6 Nichifor Mărt.
— Egumenul care primește în mînăstire, pentru bani, pe cei ce intră în monahism, să se caterisească. 19, VII.
— Se numește de Episcop. 80 Cartag.; 1, 1-II.
— Episcopul nu are voie să pună egumen la o mînăstire din Eparhia sa pe un călugăr din altă Eparhie, dacă acesta nu aduce scrisoare de demitere de la Episcopul competent. 80 Cartagina.
— Legătura pusă de egumen asupra unui călugăr, poate fi dezlegată de Episcop.7 Nic. al Constantinopolului.

EPARHIA este condusă de Episcop. 9 Antiohia.
— Episcopul nu are voie să meargă, nepoftit, în Eparhie străină și să se amestece în afacerile acelei Eparhii. 35 ap. ; 2, II; 20, VI; 18 Ancira; 3, 11 Sardica; 13, 22 Antiohia.
— «împărțirea parohiilor (Eparhiilor) bisericești să urmeze alcătuirilor civile și de Stat». 17, IV ; 38, VI.

EPILEPSIE. Cei ce sufăr de epilepsie cronică, nu pot fi clerici. 79 ap.

EPISCOPIE. Episcopul care zidește mînăstiri în paguba Episcopiei, «să se supună certării cuvenite», 7, I-II.
Vezi și : EPARHIE.

EPISCOPUL «Să se hirotonească în prezența a doi sau trei episcopi». 1 ap.
— Să fie hirotonit de trei Episcopi. 66, I; 13, 49 Cartagina.
— Cel ce ajunge la această demnitate, prin bani, să se caterisească, «atît dînsul cît și cei ce l-au hirotonit, și să se taie desăvîrșit și de la împărtășire». 29 ap. ; 22, VI ; 5, VII.
— Să fie examinat înainte de hirotonie de către Mitropolit, spre a se constata dacă cunoaște bine sau nu Sf. Scriptură și canoanele. 2, VII ; 12 Laodiceea.
— Instituirea trebuie făcută în termen de 3 luni de la data vacantării. 25, IV.
— Episcopul interimar să nu țină scaunul văduvit, ci să se străduiască, ca cel mult într-un an, să fie ocupat cu titular. 74 Cartagina.
— Să nu fie instituit în localități mici. 57 Laod., 6 Sardica.
— Să nu fie instituit în Eparhia al cărei Episcop e încă în funcțiune. 16, I-II.
— Să nu fie doi Episcopi într-un oraș. 8, I.
— Episcopul care refuză să-și ocupe scaunul pentru care a fost hirotonit, să se afurisească. 36 ap., 17 Antiohia.
— Deține puterea supremă în Eparhia sa. «Clericii să nu săvîrșească nimic fără învoirea Episcopului, căci el este cel căruia i s-a încredințat poporul Domnului și de la el se va cere socoteală pentru sufletele lor». 34 ap.; 8, IV; 31, 102, VI; 14, VII. 9 Antiohia.
— Are putere asupra mînăstirilor și călugărilor din Eparhia sa. 4, 8, 24, IV; 41 VI; 12, 17, VII.
— Care nu se îngrijește de Eparhie, să se lipsească de comuniune. 123 Cartagina.
— Să nu se ocupe cu afacerile proprii, în dauna afacerilor bisericești. 71 Cartagina.
— Hirotonește clerici pentru toate treptele bisericești, 2 ap.
— Care hirotonește ca urmaș la episcopie pe o rudă a sa, să se afurisească, 76 ap. ; 23 Antiohia.

— Care repetă o hirotonie validă, să se caterisească. 68 ap.
— Care hirotonește sau numește pe cineva într-o funcție bisericească pentru plată, să se caterisească, 2, IV; 22, VI.
— Are dreptul de a judeca pe clericii din Eparhia sa. 5, I; 9, IV; 102, VI; 14 Sardica.
— Să judece după dreptate. 5, I; 4, VII.
— Să nu condamne pe nimeni, fără dovezi suficiente. 133 Cartagina. 6 Teofil Alex.
— Care face hirotonii în altă Eparhie, fără învoirea celor în drept, să se caterisească 35 ap; 13 Antiohia.
— Să nu-și întindă jurisdicția asupra altor biserici, afară de Eparhia sa, 95 ap.; 2, II; 8, III; 17, VI; 13 Antiohia, 56 Cartagina.
— Care se amestecă în altă Eparhie, fără învoirea forurilor competente, să se caterisească. 13, 22 Antiohia; 2, II; 20, VI; 18 Ancira; 3, 11, Sardica.
— Care primește clerici din alte Eparhie fără carte canonică, să se afurisească, 16 ap; 16, I; 20, IV; 18, VI; 3 Antiohia; 13 Sardica; 54, 80, 90 Cartagina.
— Care pune «slujitor (bisericesc) străin, din altă Eparhie, în vreo treaptă, fără învoirea Episcopului său propriu, acest fel de așezare să se considere nulă», iar Episcopul care a făcut instituirea, să fie admonestat. 15 Sardica.
— Să fie necăsătorit. 12, VI;
— Cel ce este ales Episcop, dacă este căsătorit, trebuie să se despartă de soția sa, iar ea să intre în mînăstire. 48, VI.
— Averea Episcopului să fie deosebită de averea Eparhiei. Episcopul poate lăsa prin testament averea sa cui voiește. 40 ap.; 24 Antiohia. Nu o poate însă lăsa prin testament eterodocșilor. Dacă o lasă acestora, să se pronunțe, și după moarte, anatema asupra lui. 81 Cartagina.
— Episcopul e dator să poarte grijă de averea bisericească 38, 41 ap. Să o administreze cu un econom cleric. 26, IV; 11, VII.
— Să nu vîndă averea bisericească fără știrea Sinodului și a presbiterilor săi. 33 Cartagina.
— Să învețe pe fiii săi sufletești, mai ales în Duminici, credința ortodoxă. 19, VI.
— Are dreptul de a pregăti Sf. Mir, a consacra fecioarele, a sfinți bisericile și a grația pe penitenți. 6, 43, 126 Cartag.
— Să dea certificate de hirotonie persoanelor pe care le hirotonește. 89 Cartagina.
— Are dreptul să mărească sau să micșoreze pedepsele bisericești și să grațieze pe penitenții care se căiesc sincer de păcatele lor. 12. I; 16, IV; 102, VI; 2, 5, 7, Ancira; 6, 43. Cartagina; 1, 74, 84, 85 Vas. c.M. ; 5, 7 Grig. Nissa.
— Nu are voie să îmbrățișeze viața de schimnic, deoarece el e chemat să conducă, nu să fie condus, cum sînt monahii. «Dacă vreun Episcop... ar voi să se pogore la viața monahicească și să îndeplinească locul pocăinței, acesta să nu mai aibă pretenție la demnitatea arhierească». 2 Sin. local din C-pol (Sf. Sofia).
— Între episcopi, întîietatea să o aibă cel mai vechi hirotonit. 86 Cartagina.
— Episcopul în principiu nu poate demisiona, 36 ap.; 17 Antiohia; 3 Ciril Alex. În cazuri și pentru motive excepționale, poate demisiona. 88 Cartagina. Vezi și: DEMISIE.
— Dă clericilor scrisoare de demitere (canonică), 17, VI ; scrisoare de

pace, 11, IV; scrisoare de recomandare. 11, IV; 12 ap.

— Nu poate fi degradat la treapta de presbiter, căci dacă nu e demn să săvîrşească Sfintele Taine ca Episcop, nu este demn nici de presbiter. 8, I; 29, IV.

— Cel care e acuzat, să fie judecat de Sinod. 74 ap.; 9, 17, IV; 15 Antiohia, 3 Sardica. Vezi şi: FORURI JUDECĂTOREŞTI, APEL.

— Dacă nu se prezintă la forul de judecată la care e citat, să fie judecat în lipsă. 74 ap., 19 Cartagina.

— Nu poate fi caterisit de doi Episcopi, 1 Sin. din C-pol din anul 394.

— Care, prin vicleşug caută să se mute de la o Eparhie la alta, să fie pedepsit astfel ca «nici la sfîrşitul (vieţii) să nu se învrednicească nici chiar de comuniunea laicilor». 1-2 Sardica.

— Să nu-şi mute reşedinţa din locul stabilit (catedrală), în altă localitate din Eparhie. 71 Cartagina.

— Care lipseşte mai mult de 6 luni din Eparhie, fără motive binecuvîntate, «să se înstrăineze desăvîrşit de cinstea şi de demnitatea de Episcop», 16, I-II.

— Ereticul nu poate fi martor împotriva Episcopului, 75 ap.

— Episcopul poate fi acuzat numai de oameni vrednici de credinţă. 74 ap. Nu poate fi acuzat de eretici, schismatici, anatematizaţi, excomunicaţi, de cei ce stau sub acuză, de imorali etc. 6, II; 21, IV; 8, 128, 219 Cartagina.

EPISTOLELE CANONICE sînt de trei feluri: 1. de recomandare, 2, de dimitere (canonice), şi 3, de pace.

— «Dacă vreun cleric sau laic, afurisit sau neprimit, ducîndu-se în altă cetate, se va primi fără scrisori de recomandare, să se afurisească, şi cel ce l-a primit şi cel ce s-a primit». 12 ap.

— Nici un cleric să nu fie primit în altă Eparhie, fără scrisoare de recomandare. 33 ap.; 11, 13, IV.

— Episcopii din Africa să nu călătorească la Roma, fără a avea de la primatul lor scrisoare «de dimitere formală sau de recomandare», 23 Cartagina.

— Nici un cleric «nu are voie să se aşeze în altă biserică, fără scrisoare de dimitere ... de la Episcopul său». 17, VI.

— Clericii care merg la curtea Vasileilor, să nu meargă fără scrisori de dimitere de la Episcopul lor. 106, Cartagina.

— «Săracii şi cei ce au nevoie de ajutor... să călătorească numai cu epistole bisericeşti de pace». 11, IV.

— «Nici unul dintre străini să nu se primească fără (scrisori) de pace». 7 Antiohia.

— «Presbiterii rurali să nu dea scrisori canonice, decît numai către Episcopii învecinaţi să trimită scrisori; horepiscopii neprihăniţi însă să dea (scrisori) de pace». 8 Antiohia.

— Clericul să nu călătorească fără carte canonică. 42 Laod. Vezi şi: CARTE CANONICĂ.

EPITIMIA. Cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi dezlega, să cerceteze cu multă băgare de seamă pe cei păcătoşi şi să le dea astfel de epitimii, care îi aduc cu cît mai multă uşurinţă şi siguranţă la calea binelui. 102, VI.

— Să fie în conformitate cu păcatele săvîrşite şi mărturisite de penitent. 1. Grig. de Nisa.

— Episcopul are dreptul să mărească sau să micşoreze epitimiile, precum şi să graţieze pe penitenţii care se căiesc sincer de păcatele lor. 12, I; 16, IV; 102, VI; 2, 5, 7 Ancira; 6, 43 Cartagina; 2, 54, 74, 84, 85 Vas. c.M.; 4, 5, 7 Grig. de Nissa; 3 Atanasie c.M.; 3 Ioan Postnicul.

EREMIŢII care cutreieră satele şi oraşele, fără rost, sau să intre în mînăstire, sau să fie alungaţi în pustiu. 42 VI. Vezi şi: MONAH.

ERETICII. Clericul care se va ruga împreună cu ereticii, să se afurisească, «iar de le va da voie a lucra ca clerici, să se caterisească». 45 ap.

— Clericul care intră în casa de rugăciuni a ereticilor, ca să se roage, să fie caterisit; mireanul să fie afurisit, 64 ap.

— Botezul ereticilor şi schismaticilor nu e valid; 46, 68 ap.; 1 Cartagina (Ciprian).

— Hirotonia ereticilor nu e validă. 68 ap.

— Clericul care admite botezul sau jertfa ereticilor, să se caterisească, 46 ap.;

— Ereticii care se convertesc la Ortodoxie, se primesc: unii prin ungerea cu Sf. Mir, alţii prin Botez, iar alţii, dacă dau scrisori de anatemizare a ereziei lor. 19, I; 7, II; 95, VI; 7-8 Laod.; 1, 47 Vas. c.M.; 3 At. c.M.

— Ereticii nu pot fi martori împotriva clericilor. 75 ap.

— Nu pot ridica acuză, cu caracter bisericesc, împotriva clericilor. 6, II; 129 Cartagina.

— Faţă de ereticii intoleranţi şi terorişti, să se ceară ajutorul autorităţilor lumeşti. 93 Cartagina.

EREZIA. Anatema să fie orice erezie. 1, II.

EXAMEN. Candidaţii la intrarea în cler trebuiesc examinaţi din punct de vedere moral şi intelectual, înainte de a fi hirotoniţi. 9, I; 33, VI; 12, Laodiceea; 18 Cartagina, 89 Vas. c.M., 7 Teofil Alex., 4 Ciril Alex.

EXCOMUNICARE (sau Afurisire). Se pedepsesc cu excomunicarea:

— Clericii care se mută la alte biserici şi somaţi fiind, nu voiesc să se întoarcă la biserica pentru care au fost hirotoniţi, 16, I; 20, IV.

— Monahii care desconsideră normele canonice ale Bisericii. 4, IV.

— Monahii şi monahiile care, după ce au făcut votul, se căsătoresc. 16, IV.

— Episcopul care primeşte clerici din alte Eparhii, fără învoirea Episcopului de care depind acei clerici. 20, IV.

— Episcopul care refuză să se ducă la Eparhia pentru care a fost hirotonit. 36 ap., 17 Antiohia.

— Mireanul care se abţine de la nuntă, carne şi vin, fiindcă le consideră pe acestea lucruri păcătoase. 51 ap.

— Femeia care se mărită cu fratele bărbatului ei şi nu se desparte de el. 2 Neocezareea.

Vezi şi : AFURISIRE.

EXCOMUNICAT. Cel ce se roagă împreună cu un excomunicat, să fie afurisit. 10 ap.; 2 Antiohia.

— Clericul sau laicul care este afurisit, dacă se duce în altă Eparhie şi acolo e primit fără scrisori de recomandare, să se afurisească cel ce l-a primit. 12 ap., iar afurisitului să i se prelungească afurisirea. 13 ap.

— Cel ce a fost excomunicat de Episcopul său nu poate fi primit de alt episcop, pînă cînd nu i se ridică pedeapsa de către forurile în drept (Episcopul sau Sinodul), 16, 32, ap.; 5, I; 3, 6. Antiohia; 13 Sardica.

— Excomunicatul nu poate ridica acuză cu caracter bisericesc contra clericilor. 6, II; 128 Cartagina. Vezi şi : AFURISIT.

FEMEIA să tacă în biserică. 70, VI.

— Să nu intre în altar. 44 Laodiceea.

Călugăriţele au voie să intre. 15 Nichifor Mărt.

FORURI JUDECĂTOREŞTI. Episcopul care «va fi acuzat cu ceva de către oameni vrednici de credinţă» să fie judecat de Sniod. În acest scop el va fi citat şi audiat. Dacă însă nu se prezintă în faţa Sinodului, după prima citare, va mai fi citat încă de două ori, şi dacă nici după aceasta nu se prezintă, va fi judecat în lipsă. 74 ap.; 6, II. Dacă nu se poate întruni Sinodul din diferite motive, atunci să se judece acel Episcop de 12 Episcopi, presbiterul (în apel), de 6 Episcopi, şi diaconul de 3 Episcopi, 12, 20, 100 Cartagina.

— Presbiterii din Tripolitania să se judece de 5 episcopi. 14, Cartagina.

— Forul judecătoresc care poate caterisi pe Episcop, este Sinodul. 1 Sin. din C-pol din anul 394.

— Dacă asupra sentnţei contra unui Episcop nu cad de acord toţi membrii Sinodului, atunci Mitropolitul să mai invite cîţiva Episcopi, din Eparhiile învecinate, şi aceştia să judece, împreună cu Episcopii provinciei respective, chestiunea controversată. 14 Antiohia.

— Sentinţa dată de Sinodul provincial, cu unanimitate de voturi nu se poate apela. 15 Antiohia.

— Episcopul nu poate da sentinţa într-o cauză în care este interesat personal. 107 Cartagina.

— Clericul care are litigiu cu Episcopul, să se judece de Sinodul Mitropolitan. Episcopul, sau alt cleric, care are neînţelegeri cu Mitropolitul să se adreseze Exarhului sau Patriarhului şi acesta să judece diferendul. 9, 17, IV; 6, II;

— Episcopul care are vreo neînţelegere cu alt Episcop să se judece de Sinodul de care depind ambii Episcopi. 3 Sardica.

— Episcopul are dreptul de a judeca pe clericii din Eparhia sa. 32 ap.; 62 Cartagina. Cei pedepsiţi de Episcop, dacă nu sînt mulţumiţi cu sentinţa ce s-a dat împotriva lor, pot face apel la Mitropolit, sau la Sinod. 5, 1; 6 Antiohia; 14 Sardica.

— Judecarea clericilor se poate face şi în absenţa lor, dacă ei refuză să se prezinte la judecată (77 Cartagina), dar şi în absenţa reclamantului, dacă reclamantul cere să fie judecat. 100 Cartagina.

— Judecata bisericească să se facă totdeauna în conformitate cu prescripţiile canonice. 1 Ciril Alex.

— Duhovnicul şi judecătorul bisericesc să fie cu multă băgare de seamă cînd judecă pe un păcătos, ca să-i dea leacul potrivit boalei, 102, VI.

— În caz că judecarea cuiva într-o anumită localitate ar da naştere la tulburări sau la influenţe asupra judecătorilor, judecata se poate face într-o altă localitate. 30 Cartagina.

— Clericii care refuză să se supună forurilor de judecată bisericeşti, să se caterisească. 15, 104 Cartagina.

— Stăpînirea de stat poate dispune, în caz de nevoie, să se întrunească Sinodul episcopesc, pentru a judeca vreun cleric. 104. Cartagina.

Vezi şi: APEL.

FURT. Clericul care fură, să se caterisească. 25 ap.; 42 Ioan Postnicul.

— Cel care fură din averea obştească sau bisericească, să nu fie primit în cler. 42 Ioan Postnicul.

GRAŢIEREA PENITENŢILOR o poate face Episcopul. 6 Cartagina. Preotul poate graţia numai în cazuri excepţionale, şi anume în lipsa Episcopului, şi cînd penitentul e pe patul de moarte. 7, 43 Cartagina.

— Episcopul are dreptul de a reduce epitimia celor ce să căiesc sincer

de păcatele lor. 12, I; 16, IV; 102, VI; 5 Ancira; 74 Vas. c. Mare.

— Graţierea acordată de către Episcopii eretici persoanelor care au fost pedepsite de Episcopii ortodocşi, este fără valoare, 5, III.

Vezi şi: ABSOLUŢIUNE, EPITIMIE.

HAINA. Clericul care nu poartă haina destinată clericilor, să se suspende pe o săptămînă. 27, VI.

— Călugăriţele să nu se îmbrace în haine luxoase, 45, VI.

— Bărbaţii să nu se îmbrace în haine femeieşti, nici femeile în haine bărbăteşti. Clericul care nesocoteşte această normă, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 62, VI.

— Clericii să se îmbrace modest. Cei ce se îmbracă în haine strălucitoare (de mătase) să fie supuşi epitimiei. 16, VII; 27, VI, 21 Gangra.

HIROTESIA. Egumenul, care e presbiter, poate hirotesi citeţi şi ipodiaconi pentru mînăstirea sa. 14, VII; 6 Nichifor Mărt.

HIROTONIA. Episcopul să fie hirotonit în prezenţa a 2 sau 3 Episcopi. 1 ap. Canoanele; 4, I; 3, VII; 13, 49 Cartagina; 1 Sin. din C-pol din anul 394, prevăd să fie hirotonit în prezenţa a mai mulţi episcopi. Hirotonia dacă nu se face după prescripţiile canonice, «să nu aibă tărie». 19 Antiohia.

— Presbiterul, diaconul şi ceilalţi clerici, să fie hirotoniţi de Episcopul eparhiot. 2 ap.

— Episcopul care face hirotonii afară de Eparhia sa, fără învoirea Episcopilor respectivi, să se caterisească şi el şi aceia pe care i-a hirotonit. 35 ap.; 16, I; 2, II; 8, III; 13, 22. Antiohia, 3 Sardica.

— Hirotonia ereticilor nu e validă, 68 ap.

— E valabilă numai dacă e făcută de persoane care au hirotonia de Episcop. 18 Sardica.

— Săvîrşită de un episcop caterisit, nu-i valabilă. Teodor Studitul, Răsp. la întreb. 13.

— Nu se repetă, 68 ap. şi 48 Cartagina.

— Să nu fie împărtăşită neofiţilor. 80 ap.; 2, I.

— Să nu fie împărtăşită acelora ce au fost botezaţi în timp de boală. 12 Neocezareea.

— Să nu fie împărtăşită acelora care s-au jurat că nu primesc a fi hirotoniţi. 10 Vas. c.M.

— Clericul care a fost hirotonit pentru bani, să se caterisească şi el şi cel ce l-a hirotonit. 29 ap.; 2, IV; 22. VI; 19, VII; 90 Vas. c.M.; Enciclica lui Ghenadie al C-polului, Scrisoarea lui Tarasie al C-polului.

— Hirotonia este piedică legală pentru căsătorie, de la ipodiacon în sus. 26 ap.; 6, VI; 1 Neocezareea.

— Să nu fie împărtăşită decît numai după un examen temeinic al candidatului şi dacă se constată că el întruneşte toate condiţiile intelectuale şi morale necesare clericilor. 9, I; 33, VI; 12 Laod.; 18 Cartagina, 89 Vas. c.M.; 4 Ciril Alex.

— Împărtăşită celui ce nu întruneşte condiţiile necesare este necanonică, iar respectivul se exclude din cler. 9, 10, I.

— Cel ce nu cunoaşte bine Sf. Sripturä şi canoanele şi nu are calităţile morale necesare, să nu fie hirotonit întru Episcop. 2, VII;

— Originea socială a cuiva nu este piedică la hirotonie. 33, VI.

— Copiii din flori sau din căsătoria a doua sau a treia, dacă au viaţă vrednică de preoţie, pot fi hirotoniţi. 8 Nichifor Mărt.

— Hirotonia făcută fără destinaţie, e nulă. 6, IV.

— Episcopul care a fost hirotonit pentru un ținut, să nu pretindă pentru sine și alte ținuturi. 56 Cartagina.

— Bărbatul a cărui soție a comis adulter, nu poate fi hirotonit. 8 Neocezareea.

— Hirotonia întru Episcop să se împărtășească numai după ce candidatul a trecut, în chip reglementar, prin celelalte trepte preoțești. 10 Sardica; 17, I-II.

— Cel nevrednic, fiind hirotonit, se depune. 9, I; 3 Teofil Alex.

— Hirotonia să nu se împărtășească persoanelor care au în familie membri eterodocși. 36 Cartagina.

HOREPISCOPUL (Vicarul Episcop) poate săvîrși hirotonii numai cu încuviințarea Episcopului. 13 Ancira, 89 Vas. c.M. Dacă hirotonește fără această încuviințare, să fie caterisit. 10 Antiohia.

— Poate hirotesi citeți, ipodiaconi și exorciști, din încredințarea Episcopului. 14, VII; 10 Antiohia.

— Poate da scrisori de pace 8 Antiohia.

— Să nu facă nimic fără știrea Episcopului din cetate. 57 Laodiceea; 89 Vas. c.M.

HULA, vezi: DEFĂIMARE.

IEROSILIE, vezi: PROFANARE, 29, IV.

IERTARE, vezi: ABSOLUȚIUNE, GRAȚIERE.

IMPEDIMENTE LA CĂSĂTORIE sînt:

— Alienație mintală. 2, 3, 4 Timotei Alexandrinul.

— Lipsa consimțămîntului părților. 38, 40, 42 Vas. c.M.

— Căsătoria existentă legal. 87, 93, VI; 46, 77, 80 Vas. c.M.

— Hirotonia. 26, ap.; 6, 13 VI; 1 Neocezareea.

— Votul castității. 16, IV; 44, VI; 19 Ancira, 6, 18 Vas. c.M.

— Postul Paștilor, 52 Laodiceea.

— Săptămîna primă după Paști, 66, VI.

— Răpirea, 27, IV; 92, VI; 22, 30 Vas. c.M.

— Logodna. Căsătoria cu logodnica altuia e oprită. 98, VI; 22 Ioan Postnicul.

— Rudenia de sînge pînă la gradul 4 (verii primari). 54, VI. Este interzisă căsătoria între nepot și mătușă. 11. Tim. Alex.

— Încuscrirea pînă la gradul IV: tata și fiul cu mama și fiica, (gr. 2); tata și fiul cu două surori; mama și fiica cu doi frați (gr. 3); doi frați cu două surori (gr. 4). Căsătoria încheiată între cei înrudiți (rudenia de sînge și cuscrie) în gradele de mai sus se desface, iar respectivii «să cadă sub canon 7 ani». 54, VI; «Femeia dacă se va mărita cu doi frați, să se scoată (din comuniune) pînă la moarte». 2 Neocezareea. «Cel ce a luat pe soția fratelui său, nu se va primi înainte de a se despărți de ea». 23 Vas. c.M. Cel ce se căsătorește cu sora primei sale soții, să fie supus pedepsei adulterului. 78, 87 Vas. c.M.; 11 Timotei Alex. Fiul să nu ia de soție pe concubina tatălui, nici tatăl pe concubina fiului. 87 Vas. c.M. Un soț nu se poate căsători cu soacra sa, sau cu fiica soției sale dintr-o altă căsătorie. 87 Vas. c.M.

— Rudenia spirituală pînă în gradul 2 (naș și mamă văduvă a finului), 53, VI.

— Deosebirea de religie. Căsătoria cu ereticii e interzisă. 14, IV; 72, VI; 23 Ioan Postnicul.

— Cel ce încheie căsătorie cu persoană cu care știe că e înrudit, în gradele în care canoanele opresc căsătoria, «va primi epitimia adulterilor». 68 Vas. c.M.

— Clericul să nu binecuvinteze căsătoria la încheierea căreia se opun impedimente canonice. 11 Tim. Alex.

— Cei ce încheie căsătorie, de canonicitatea căreia sînt greșit convinși, să fie tratați mai blînd. 26, VI; 27 Vas. c.M.; 13 Teofil Alex.

IMPEDIMENTE DE A INTRA ÎN CLER, vezi: CLERIC.

ÎNAINTARE. Clericul care refuză să primească treapta superioară la care e înaintat de Episcop, «să nu mai slujească nici în treapta din care n-a vrut să iasă». 31 Cartagina.

INFRACȚIUNI, vezi: AFURISIRE, CATERISIRE, PĂCATE etc.

INOVAȚIILE sînt interzise. 21 Gangra; 7, 8, III; 2, 32, VI. Vezi și OBICEI, TRADIȚIE.

INSTANȚE JUDECĂTOREȘTI, vezi: FORURI JUDECĂTOREȘTI.

INTERDICT. Episcopul să nu închidă vreo biserică și să interzică a se face slujbă în ea, pentru ca în felul acesta să poată obține anumite beneficii materiale. 4, VII.

INTERSTIȚIU se numește intervalul de timp dintre dobîndirea treptelor ierarhice. Episcopul să treacă prin toate treptele inferioare ale preoției, «împlinind în fiecare stare timpul hotărît de lege». 17, I-II. 10 Sardica.

INTERVENȚIE. Episcopul să intervină la cei în drept, în cauza celor asupriți și nedreptățiți. 7 Sardica, 75 Cartagina.

— Clericul care mijlocește ca cineva să fie hirotonit, sau numit într-o funcție bisericească, prin simonie, să fie caterisit; mireanul să fie anatematizat, 2, IV.

INVENTAR. Bunurile bisericești trebuiesc inventariate, ca să nu fie confundate cu ale clericilor. 40 ap.; 24 Antiohia.

— Averea fiecărei mînăstiri să fie trecută într-un inventar, care se păstrează la Episcopie. 1, I-II.

JOCURI DE NOROC. Clericul care joacă jocuri de noroc, «ori să înceteze, ori să se caterisească». 42 ap.; 50, VI.

— Clericii inferiori, dacă joacă jocuri de noroc, «sau să înceteze, sau să se afurisească». 43 ap.; 50, VI.

JUDECATA BISERICEASCĂ, vezi: FORURI JUDECĂTOREȘTI.

JUDECĂTORII BISERICEȘTI. Dacă se dovedește «că au judecat din dușmănie, sau din patimă, sau că prin vreun dar s-au mituit», să fie pedepsiți. 15 Cartagina.

— Să fie mai cu băgare de seamă cum aplică pedepsele la diferite infracțiuni. 102, VI.

JURĂMÎNTUL. Clericul sperjur să se caterisească. 25 ap.

JURISDICȚIE. Episcopul unei Eparhii să nu-și întindă jurisdicția și asupra altei Eparhii. 35 ap.; 2, II; 8, III; 20, VI; 56, 120. Cartagina; 13, 22 Antiohia.

— Episcopul are jurisdicție asupra tuturor credincioșilor (clerici și mireni) și instituțiilor bisericești din Eparhia sa. 8, IV; 9 Antiohia. Vezi și: EPISCOP.

JUSTIȚIA BISERICEASCĂ, vezi: FORURI JUDECĂTOREȘTI.

LAICUL, Vezi: MIREANUL.

LIBERTINUL nu poate acuza pe clerici. 129 Cartagina.

LITURGHIA să se oficieze numai de cei ce au ajunat. 29, VI; 41, 47. Cartagina. În joia Mare se poate săvîrși și de cei ce au mîncat înainte de a sluji. 41 Cartagina. Can. 29, VI abrogă această dispoziție.

— Clericul care liturghisește în afară de biserică (ex. case particulare), fără autorizația Episcopului, să

se caterisească 31, VI; 10, VII; 58 Laod., 12, I-II.

LOCURI SFINTE. Clericii care se poartă cu dispreț față de locurile sfinte, să se caterisească; mirenii să se afurisească. 97, VI.

LOGODNICA. Cel ce se căsătorește cu logodnica altuia comite adulter. 98, VI; 22 Ioan Postnicul.

LOVIRE. Clericul care dă cuiva o lovitură din care urmează moartea, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 65 ap. Vezi și BĂTAIE.

MALACHIE. Clericul care a făcut malachie, fie înainte, fie după hirotonie, să fie supus epitimiei. În caz că e recidivist, să înceteze din preoție. 12 Ioan Postnicul.

MARTOR. Poate fi numai un creștin ortodox, cu viața morală ireproșabilă. 75 ap.; 129, 131 Cartagina. 6, II; 9 Teofil Alex.

— Ereticul nu poate fi martor împotriva clericilor. 75 ap. De asemenea nu pot fi nici anatematizații, schismaticii, excomunicații, caterisiții, cei ce disprețuiesc canoanele, cei cu viață imorală, cei ce au fost dați în judecată și nu s-au dezvinovățit, rudele acuzatorului și persoanele sub vîrsta de 14 ani. 128, 131 Cartagina; 6, II; nici libertinii, cei opriți de legile civile, păgînii etc. 131, 129 Cartagina.

— Un singur martor nu e suficient pentru a dovedi ceva, ci se cer cel puțin doi martori. 75 ap.; 2, I; 85, VI; 132 Cartagina.

— Fiecare e obligat să mărturisească, atunci cînd e nevoie tot ceea ce știe sau ce a văzut pe cineva făcînd. 71 Vas. c.M.; 38 Ioan Postnicul.

MĂRTURISIREA PĂCATELOR. Duhovnicul să păstreze secretul păcatelor ce i-au fost mărturisite. 132 Cartagina; 32 Vas. c.M.; 28 Nichifor Mărt. Vezi și: PENITENȚA, EPITIMIE.

MÎNĂSTIRE. Nimeni nu poate întemeia o mînăstire, fără binecuvîntarea Episcopului competent. 4, IV; 17, VII, 1, I-II.

— Mînăstirile stau sub supravegherea Episcopului, 4, 8, IV.

— Averea fiecărei mînăstiri trebuie trecută într-un inventar care se păstrează la Episcopie. 1, I-II.

— Fiecare mînăstire să aibă un econom. 11, VII.

— Averile mînăstirești să nu se înstrăineze. Episcopul care face altfel, să fie izgonit din Episcopie; egumenul să fie izgonit din mînăstire. 12, VII; 24, IV; 49, VI; 1, I-II.

— Episcopul care zidește mînăstire în paguba Episcopiei, să fie supus certării cuvenite. 7, I-II.

— Episcopul nu are voie să primească în cler sau să pună egumen la o mînăstire din Eparhia sa, pe un călugăr venit din altă Eparhie, fără scrisoare de dimitere de la Episcopul său. 80 Cartagina.

— Episcopul sau egumenul care primește pe cineva în mînăstire pentru bani să se caterisească; egumenisa să fie izgonită din mînăstire. 19, VII.

— Mînăstirile mixte (de călugări și călugărițe în același loc) sînt interzise. 20, VII.

— Să nu se țină femei în serviciul mînăstirilor de bărbați. Egumenul care face altfel să se certe, iar dacă stăruie să se caterisească 18, VII.

MÎNCARE. Nu se cuvine a mînca în biserică. Cel ce mănîncă sau să înceteze, sau să se afurisească. 74, VI; 28 Laodiceea, 42 Cartagina.

— Cel ce vinde mîncare în curtea bisericii, făcînd astfel aci negustorie, să se afurisească. 76, VI.

— Clericul care se reține de la mîncare de carne, deoarece consideră

carnea un lucru păcătos, «ori să se îndrepteze, ori să se caterisească și să se lepede din Biserică. Așijderea și laicul». 51, 53 ap.; 14 Ancira.

MIR. O parte din ereticii care se convertesc la Ortodoxie, se primesc în biserică prin ungere cu Sf. Mir. 7, II; 95, VI; 7 Laodiceea; 1 Vas. c.M.; Vezi și : ERETICI.

— Sf. Mir să nu se pregătească de presbiteri, ci numai de Episcopi. 6 Cartagina.

— Apostații care se întorc la Biserică, să fie unși cu Sf. Mir. 1 Ioan Postnicul.

MIREANUL să nu-și însușească dregătoria învățătorească în Biserică. 64, VI.

— Să nu citească de pe amvon, 33, VI.

— Să nu-și ia singur Sf. Cuminecătură, de față fiind clerici. Dacă face aceasta, să se afurisească pe o săptămînă. 58, VI.

— Nu are voie să intre în altar. 69, VI.

— Nu are voie să cînte (fără cîntăreț), în biserică. 15 Laodiceea.

— Care defaimă stăpînirea de stat sau pe dregători, să se afurisească. 84 ap.

MITĂ. Judecătorul bisericesc care este mituit, să fie pedepsit. 15 Cartag.

MITROPOLITUL este cel dintîi dintre Episcopii provinciei respective. 34 ap.; 9 Antiohia. Vezi: DEVOLUȚIUNE.

— Episcopii fiecărui neam trebuie să aibă un Mitropolit al lor. 34 ap.

— Mitropolitul convoacă și prezidează Sinodul. 20 Antiohia.

— Are dreptul de supraveghere asupra tuturor afacerilor și Episcopilor din Mitropolie. 34 ap.; 9 Antiohia.

— Episcopii să nu facă nimic mai de seamă fără Mitropolit. 34 ap.; 9 Antiohia.

— Mitropolitul nu-și poate întinde jurisdicția peste hotarele provinciei sale și nu poate întreprinde nimic mai de seamă, fără învoirea Episcopilor subordonați. 34 ap.; 2, II; 8, III; 9 Antiohia.

— E dator să îngrijească de completarea vacanțelor episcopale; 25, IV.

— Prezidează alegerea Episcopilor și hirotonește (împreună cu Episcopii din Mitropolie) pe cei aleși, 4, I; 28, IV; 19 Antiohia.

— Are dreptul de a vizita teritoriile episcopești subordonate. 52 Cartagina.

— Are dreptul de a pune persoane în slujbele în care Episcopul neglijează să facă acest lucru. 11, VII.

— Care nu pune econom la Mitropolie, să-i pună Patriarhul. 11, VII.

— Mitropolitul Cartaginei poate hirotoni clerici unde vrea în Mitropolia lui și poate transfera, în caz de nevoie, clerici dintr-o Eparhie în alta. 55 Cartag.

— În caz de vinovăție, este supus judecății Sinodului compus din Episcopii din Mitropolie și din Mitropoliții învecinați. 1, III.

— Episcopul care nu pomenește pe Mitropolitul său la slujbele divine, să se caterisească. 14, I-II.

— Mitropolitul care nu pomenește pe Patriarh la slujbele divine să se caterisească. 15, I-II.

MONAH. Monahii trebuie să fie subordonați Episcopului, «să iubească liniștea, să stăruiască numai în post și rugăciune, neîncetat petrecînd în locurile unde au fost așezați; să nu se ingereze sau să se amestece în afaceri bisericești sau lumești, părăsind mînăstirile lor, fără numai dacă li s-a dat voie din partea Episcopului, în caz de necesitate arzătoare. Cei ce se abat de la această hotărîre, să fie excomunicați. 4, 8, IV; 22, VII.

— Monahul sau monahia nu au voie să-și părăsească mînăstirea și să

se ducă la alta, sau în altă parte, fără învoirea stareţului sau stareţei. 46, VII; 21, VII; 3, I-II. Dacă aceştia nu le permit, ei se pot adresa Episcopului. 6 Nic. al Constantinopol.

— Care fuge din mînăstire, să fie afurisit. 4, I-II.

— Episcopul care primeşte pe vreun călugăr din altă Eparhie, fără scrisoare de la Episcopul competent, să fie pedepsit. 80 Cartagina.

— Călugărul poate părăsi mînăstirea în care se află, «dacă egumenul este eretic şi dacă intrarea femeilor în mînăstire devine liberă». 17 Nichifor Mărt.

— Viaţa anterioară, păcătoasă, a cuiva, nu este piedică pentru intrarea în monahism. 43, VI.

— Nu are voie să se căsătorească. 16, IV.

— Care desfrînează sau se căsătoreşte, să fie supus epitimiilor pentru desfrînaţi. 44, VI. În can. 60 Vas. c.M. se zice că se pedepseşte cu epitimia adulterilor, iar can. 35 Nichifor Mărt. prevede anatema. Can. 16 Ioan Postnicul prevede excluderea pe doi ani de la împărtăşire, în care timp trebuie să postească şi să facă mătănii.

— Monahul şi monahia să nu stea singuri de vorbă. 20, VII.

— Monahii nu au voie să doarmă în mînăstirile de călugăriţe şi invers. 20, VII.

— Episcopul poate muta pe un călugăr de la o mînăstire la alta, îi poate permite unui călugăr să trăiască şi afară de mînăstire. 2, 4, I-II.

— Monahul nu are voie să aibă avere particulară. 6, I-II.

— Monahul să nu intre în cîrciumă. 24 Laodiceea.

— Monahul vagabond să fie obligat (chiar cu forţa) să se întoarcă la mînăstire. 23, IV; 35 Nichifor Mărt.

MONAHIE. Să se primească în monahism la vîrsta de 25 de ani. Înainte de această vîrstă, se pot primi numai pentru motive binecuvîntate. 126 Cartagina.

— Călugăriţa să nu se îmbrace în haine luxoase. 45, VI.

— Are voie să intre în altar pentru a aprinde luminările şi a face curăţenie. 15 Nichifor Mărt.

— «Nu se cuvine să se împărtăşească de la călugărul presbiter tînăr, cînd acesta slujeşte şi împărtăşeşte». 23 Nichifor Mărt.

— Care cunoaşte păcatele grave ale altora şi nu le descopere stareţei, să fie supusă aceleiaşi epitimii ca şi cele ce le-au comis. 33 Ioan Postnicul, 71 Vas. c.M.

— Restul dispoziţiilor valabile pentru monahi, sînt valabile şi pentru călugăriţe.

MONAHISM. Primirea în monahism să se facă în prezenţa egumenului mînăstirii în care va avea să trăiască cel primit. Cel ce nu observă această regulă, să se caterisească. 2, I-II.

MORT. Să nu se dea Sf. Cuminecătură trupurilor celor morţi. 83, VI. 18 Cartagina.

— Cei morţi să nu fie botezaţi. 18 Cartagina.

NAŞ. Naşul nu are voie să se căsătorească cu mama văduvă a finului. Dacă se căsătoreşte, trebuie să divorţeze, apoi va fi supus (împreună cu respectiva soţie) epitimiilor pentru desfrînaţi. 53, VI.

— Naşul ia răspunderea duhovnicească pentru finul său. 45 Cartagina.

— Cel ce intră în monahism trebuie să aibă ca naş pe un călugăr mai bătrîn, care îl va instrui şi întări în observarea regulelor monahale. 2, I-II.

NEGLIJENŢA. Episcopul şi presbiterul care nu poartă grijă de păstoriţii săi, să se caterisească. 58, 59, ap.

— Episcopul care neglijează să converteascǎ la Ortodoxie pe ereticii din Eparhia sa, să fie admoniat de Episcopii din vecinătate. 121 Cartagina. Dacă stăruie în neglijenţă, «cu unul ca acela să nu intre în comuniune». 123 Cartagina.

NEOFIT. Cel de curînd botezat să nu fie făcut cleric, decît în cazuri excepţionale. 80 ap.; 2, I; 12 Neocez.; 3 Laod., 10 Sardica.

— Neofitul care a fost hirotonit, — dacă după trecerea unui timp se află asupra lui vreun păcat sufletesc — să înceteze din cler. 2, I.

NEPOTISM. Episopul să nu-şi hirotonească rudele ca urmaşi în scaunul său episcopal. Hirotonia pe care o face un episcop supra unei rude a sa, ca urmaş al său în scaunul episcopal, e nulă. 76 ap.

NESUPUNERE. Clericul caterisit după dreptate, dacă nu se supune pedepsei primite, ci continuă a sluji şi mai departe, «acela să se taie cu totul de la Biserică». 28 ap.

— Clericii care nu se supun Episcopului lor, se pedepsesc cu caterisirea, mirenii cu afurisirea. 8, IV; 31 ap.; 5 Antiohia.

NOVICIAT. Cel ce vrea să îmbrăţişeze monahismul, trebuie să facă o ucenicie de trei ani. În cazuri excepţionale, acest termen mai poate fi redus. 5, I-II; 41, VI.

NUNTA. Presbiterul să nu ia parte la nunţile celor căsătoriţi a doua oară. 7 Neocezareea.

— Să nu se facă în Patruzecime. 52 Laodiceea şi în Săptămîna luminată. 66, VI.

OASPEŢI. Episcopul are dreptul să ia din venitul Bisericii, atît cît îi trebuieşte pentru întreţinerea sa proprie şi pentru cei ce-i vin ca oaspeţi. 41 ap.; 25 Antiohia.

OBICEIUL care este în conformitate cu principiile de bază ale Creştinismului şi este recunoscut de Biserică, trebuie respectat. 6, 7, I; 2, 7, II; 8, III; 28, 30, IV; 3, 87, 89 etc. Vas. c.M.

— Care este protivnic canoanelor, să se desfiinţeze. 15, I; 62, VI.

— Fiecare biserică particulară îşi poate păstra obiceiurile ei, dacă sînt în consonanţă cu canoanele. 8, III; 39, VI.

— Foarte multe obiceiuri din viaţa bisericească se bazează pe Sf. Tradiţie. Ex.: «facerea semnului Crucii, îndreptarea spre Răsărit la rugăciune, binecuvîntarea apei la botez, lepădarea de satana» etc. 91 Vas. c.M.

— În Biserica Egiptului e obiceiul ca Episcopii să nu facă nimic mai de seamă fără ştirea şi îndrumarea Arhiepiscopului din Alexandria, 30, IV.

— Obiceiul din Biserica Romei de a ajuna în sîmbetele postului Paştilor, se reprobă. Clericul care practică acest obicei, să se cateriseascǎ; mireanul să se afurisească, 55, VI.

— Judecătorii bisericeşti şi duhovnicii, să caute să cunoască obiceiurile şi dispoziţia sufletească a păcătoşilor, pentru ca astfel să le poată da epitimiile cele mai potrivite pentru vindecarea lor sufletească. 102, VI.

OBICEIURI PĂGÎNE. Creştinii să se ferească de obiceiurile păgîne. 24 Ancira, 83 Vas. c.M. Clericii care practică astfel de obiceiuri să se caterisească; mirenii să se afurisească. 70, 71 ap.; 24, 51, 61, 62, 65, 71, 94 VI.

— Clericul care practică obiceiuri superstiţioase, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 65, 79 VI.

OCHIU. Cel cu defect la un ochi, poate fi cleric. 77 ap.

ORBUL nu poate fi episcop. 78 ap.

ORDINE. În ierarhie trebuie să domnească ordinea. Clericii să fie subordonați Episcopului. 39 ap.; 56-57 Laodiceea. Diaconii să stea în urma presbiterilor. 18, I; 7, VI; 20 Laodiceea.

ORGANIZAREA. Biserica trebuie să țină seamă, la organizarea unităților ei administrative, de împărțirea politică a Statului, 17, IV; 38, VI; 2, II.

PARACLIS. Clericii care liturghisesc sau botează în paraclise particulare, fără învoirea Episcopului competent, să se caterisească. 31, 59, VI; 10, VII; 12, I-II. Vezi și: CAPELĂ, CASĂ DE RUGĂCIUNI.

PATRIARH. Presbiterii, Episcopii sau Mitropoliții care se dezbină de Patriarhii lor și nu-l pomenesc la sfintele slujbe, să se caterisească. 15, I-II. Vezi DEVOLUȚIUNE.

PĂCAT. Clericul care săvîrșește păcat de moarte, să se caterisească. 32 Vas. c.M.

— Dacă asupra celui hirotonit ca neofit, sau asupra celui ce a fost hirotonit fără a fi examinat, s-ar afla vreun păcat grav, acela să înceteze a mai face parte din cler. 2, 9, I; 9, 10 Neocezareea.

— Episcopul sau presbiterul care nu primește pe cel ce se întoarce de la păcat, ci-l leapădă, să se caterisească. 52 ap.

— Episcopul are dreptul să reducă penitențele pentru păcate. 4, 7 Grig. de Nissa. Vezi și: EPITIMIA

— Păcatele mărturisite la spovedanie, să nu fie divulgate de duhovnic. Dacă acesta le spune altora, iar penitentul nu le-ar recunoaște, să nu i se dea crezare duhovnicului. 132 Cartagina; 34 Vas. c.M.; 28 Nichifor Mărt.

PEDEPSELE BISERICEȘTI pentru clerici sînt: Admonierea, 31 ap.; 32 Cartagina. Dojana, 19, IV; 25 Antiohia. Degradarea vinovatului din rangul ocupat, la cel din urmă loc între cei care ocupă același rang. 7, VI. Excluderea din serviciu pe un anumit timp. 36, ap. Oprirea de a săvîrși lucrările sfinte pe un timp anumit. 20 IV 3, VI; 14 Sardica, 19, 133 Cartagina.

— Oprirea (pentru totdeauna) de a săvîrși anumite lucrări sfinte. 9 Neocezareea. Pierderea pentru totdeauna a dreptului de a fi înaintat la un grad ierarhic superior. 3, VI; 69 Vas. c.M.

— Destituirea din serviciu, 16, I-II; 16 Antiohia; 15 ap. Depunerea din treaptă sau oprirea pentru totdeauna de la funcțiunile preoțești, dar cu păstrarea dreptului de a purta numele de cleric și de a avea demnitatea clericală. 1 Ancira; 3, 26, VI; 8, 9, Neocezareea; 27 Vas. c.M. Caterisirea (vezi acest cuvînt). Caterisirea și afurisirea deodată, 28, 30, 64 ap.; 86, VI; 1 Antiohia 3 Vas. c.M. Anatema. Vezi acest cuvînt.

— Pedepsele bisericești pentru mireni sînt: afurisirea (excomunicarea) și anatema (vezi aceste cuvinte).

— Nimeni nu poate fi pedepsit de judecătoriile bisericești pentru păcatele pe care le mărturisește în Taina Pocăinței. 132 Cartagina.

— Pedepsele date de un Episcop ortodox sau tribunal bisericesc sînt valabile în întreaga Biserică Ortodoxă 12, 32 ap.; 5, I; 1 Sin. local din C-pol (Sofia); 13 Sardica; 9, 105 Cartagina.

— Nimeni să nu fie pedepsit fără a se fi cercetat temeinic învinuirile ce i se aduc. 3, 6, Teofil Alex.

— Nimeni să nu fie pedepsit fără a i se dovedi vinovăția. 133 Cartagina.

— Clericul să nu fie pedepsit de două ori pentru același delict. 25 ap.; 3, 32, 51 Vas. c.M.; 46 Ioan Postnicul.

PEDEPSIT. Clericul pedepsit de Episcopul său, chiar dacă face apel, trebuie să rămînă sub pedeapsa dată de Episcop, pînă ce se rezolvă apelul. 14 Sardica.

— Clericul condamnat de forurile bisericești nu poate fi luat în apărare și scăpat de pedeapsă de alte foruri. 62 Cartagina. Vezi și: CATERISIT.

PENITENȚA. Grațierea penitenților este de competența Episcopului. 6 Cartagina.

— În cazul cînd penitentul e pe moarte, el poate fi grațiat, în lipsa Episcopului, de către preot și astfel poate fi cuminecat. 7, 43 Cartagina. Vezi și: EPITIMII.

POMENIRE. Clericul care nu pomenește la slujbele dumnezeiești pe Episcopul său, să se caterisească. 13, I-II. Asemenea și Episcopul care nu pomenește pe Mitropolitul său. 14, I-II. La fel și Mitropolitul, care nu pomenește pe Patriarhul său. 15, I-II.

— «Nu se cuvine a săvîrși în Patruzecime Praznicele nașterii mucenicilor, ci pomenirile Sfinților Mucenici să se facă în Sîmbete și în Duminici». 51 Laodiceea.

POPORUL (credincioșii) are dreptul de a participa la alegerea clerului. 6 Sardica; 50 Cartagina.

POST. Clericul care postește (post sec) în zilele de Duminică sau de Sîmbătă (afară de Sîmbăta Mare), să se caterisească, laicii să se afurisească. 66 ap.; 55, VI. Să fie anatema. 18. Gangra.

— Sf. Liturghie să se oficieze numai de clericii care au ajunat. 29, VI; 41, 47 Cartagina.

— În postul Paștilor să nu se țină nunți sau zile de naștere. 52 Laodiceea.

POTIR. Clerciul care-și însușește și profanează Sf. Potir să se caterisească. 10, I-II.

PREDICA. Întîistătătorii Bisericilor trebuie să învețe clerul și poporul încredințat lor, adică să predice, mai ales în zilele de Duminică. Predica să se întemeieze pe Sf. Scriptură și pe Sf. Tradiție. 19, VI.

— Episcopul care se duce în altă Eparhie și predică acolo, fără știrea și învoirea Episcopului competent, să înceteze din Episcopie. 20, IV; 3, 11 Sardica.

— Nu se cuvine ca mireanul să predice sau să învețe în public (în biserică), doctrina creștină. (Episcopul poate admite excepție). Cel ce nesocotește această normă să se afurisească 40 zile. 64 VI.

— Femeile să nu predice în biserică. 70, VI.

PRESBITERUL se hirotonește de Episcopul eparhiot. 2 ap.

— Care a fost hirotonit prin simonie, să se caterisească, 29 ap.; 2, IV; 2, VI.

— Care se hirotonește a doua oară, să se caterisească. 68 ap.

— Înainte de a fi hirotonit, să fie examinat. 9, I.

— «Dacă vreun presbiter ar fi osîndit pentru purtarea lui, unul ca acesta are datoria să vestească pe Episcopii din vecinătate, ca aceștia ascultînd lucrul, prin ei să se împace cu Episcopul său». Dacă însă nu face aceasta, ci mîndrindu-se, se separă de Episcopul său, făcînd schismă, să fie anatema. 11 Cartagina.

— Care disprețuiește pe Episcopul său și se separă de el, să se caterisească. 31 ap.; 10, Cartag.; 13, I-II.

— Să nu facă nimic fără învoirea Episcopului. 39 ap.

— Care-și părăsește postul și merge în altă Eparhie, împotriva voinței Episcopului, să nu mai liturghisească. 15 ap.

— Să nu se strămute dintr-un loc în altul. Cel ce face una ca aceasta

să fie înapoiat de unde a plecat 15, I.

— Care săvîrşeşte înainte de hirotonie vreun păcat grav, să se excludă din cler. 9, 10, I. Dacă-şi mărturiseşte singur păcatul, i se interzice de a mai sluji, dar îi rămîn onorurile preoţeşti. 9 Neocezareea.

— Care nu poartă grijă de păstoriţii săi, să se afurisească; iar persistînd în neglijenţă şi lenevie, să se caterisească. 58 ap.

— Care din neştiinţă a încheiat o căsătorie ilegală, pierde dreptul de a săvîrşi sfintele slujbe, dar îşi păstrează numirea de cleric, bineînţeles dacă desface căsătoria. 26, VI; 27 Vas. c.M.

— Care aduce pentru jertfă altceva decît pîine şi vin, să se caterisească, 3 ap.

— Să nu liturghisească în case particulare. 58 Laodiceea.

— Cel ce afirmă că nu se cuvine a primi Sf. Cuminecătură de la un presbiter însurat, să fie anatema. 4 Gangra.

— Să nu meargă la sf. slujbă, avînd vrăjmăşie asupra cuiva. Sf. Vas. c. Mare, Îndrumare pentru presbiteri.

— Să săvîrşească serviciile cu evlavie; să nu liturghisească cu cei opriţi a liturghisi; să nu împărtăşească pe cei nevrednici cu Sf. Cuminecătură; să păstreze cu mare atenţie Sf. Taine, ca să nu se umezească, să nu se afume şi să nu umble cu ele, cei profani. Vas. c.M., Îndrumare pentru presbiteri.

— Care e hirotonit de eretic, dacă se converteşte la Ortodoxie, trebuie hirotonit a doua oară. 68 ap.; vezi şi: HIROTONIA.

PRESCRIPŢIE. Episcopul care exercită, fără nici o împotrivire din partea cuiva, timp de 30 de ani, jurisdicţia asupra unor parohii (care nu aparţin de drept Eparhiei sale), dobîndeşte jurisdicţia canonică asupra acelor parohii. 17. IV; 25, VI.

— Episcopul care converteşte la Ortodoxe vreo parohie, din altă Eparhie, şi o stăpîneşte, fără a fi stingherit de nimeni, timp de 3 ani, dobîndeşte — şi de drept —, jurisdicţia asupra acelei parohii. 119 Cartagina.

PROFANARE. Cel ce duce din biserică, spre a folosi acasă, vase sfinţite, să se afurisească. 73 ap.; 10, I-II.

— Cel ce îşi însuşeşte (răpeşte, fură) un vas sfinţit din biserică şi-l întrebuinţează spre scopuri necuviincioase, să se caterisească. 10, I-II.

— Cel ce face agape în biserică, sau aşterne aici culcuşuri, să se afurisească, 88, VI.

— Cel ce face comerţ în curtea bisericii, să se afurisească. 76, VI.

— Clericul care bagă animale în biserică sau în curtea bisericii (afară de caz de forţă majoră), să se caterisească; laicul să se afurisească. 88, VI.

PROTECŢIE. Nimeni să nu fie introdus în cler, prin protecţie. 87 Vas. c.M.

— Clericul care mijloceşte ca cineva să fie hirotonit sau numit într-o funcţie bisericească, prin simonie, să fie caterisit; mireanul să fie anatematizat, 2, IV.

RANG. Rangul Episcopilor în biserică se stabileşte după importanţa oraşelor în care funcţionează ei. 6, I; 3, II; 28, IV; 36, 38, VI şi după vechimea hirotoniei. 86 Cartagina.

REBEL. Clericul care, după ce a fost caterisit, tulbură ordinea în biserică, să fie predat autorităţii civile, ca să-l pedepsească. 5 Antiohia.

RECĂSĂTORIREA. Cel ce s-a căsătorit de două ori «după botez», nu poate fi cleric. 17 ap. Vezi şi: CĂSĂTORIA.

RECUZARE. Cel ce se judecă de forurile bisericeşti, are dreptul să recuze pe judecătorii suspecţi din acele foruri. 1 Ciril Alex.

REFUZ. Clericul care refuză să păstorească pe credincioşii pentru care a fost hirotonit, să se afurisească. 36 ap.; 17 Antiohia.

De asemenea şi clericii din vina cărora poporul refuză să primească pe Episcopul legal. 36 ap.; 18 Antiohia.

— Episcopul care-i acuzat şi refuză să se prezinte în faţa forului judecătoresc, să nu mai liturghisească. 19 Cartag.

— Clericul care nu vrea să primească treapta mai înaltă la care îl ridică Episcopul său, «să nu mai slujească nici în treapta din care n-a vrut să iasă». 31 Cartagina.

REPRIMIREA clericului afurisit să se facă de Episcopul care l-a afurisit sau de succesorul său legitim, 32 ap.

REŞEDINŢA. Episcopul să-şi aibă reşedinţa unde e catedrala. Să nu-şi mute reşedinţa în altă parte a Eparhie.i 71 Cartagina.

RESPECTAREA AUTORITĂŢILOR. Clericul este dator să respecte autorităţile bisericeşti şi pe cele civile. Cel ce le defaimă, să se caterisească 84 ap.

RUDENIA este:

a) de sînge: care e impediment la căsătorie pînă la gradul IV; 54, VI; 19.; 75 Vas. c.M.; 11 Tim. Alex.; 5 Teofil Alex.

b) încuscrirea, care e impediment la căsătorie pînă la gradul IV, 54 VI, 2 Neocezareea; 23, 78, 87 Vas. c.M.; 11 Tim. Alex.

c) spirituală, care e impedimentul pînă la gradul II. 53, VI.

Vezi şi IMPEDIMENTELE LA CĂSĂTORIE.

— Rudele Episcopului nu au voie să administreze bunurile eparhiale. 25 Antiohia.

— Episcopul să nu hirotonească pe vreo rudă a sa ca urmaş al lui la Episcopie. 76 ap.

RUGĂCIUNEA. Clericul care se roagă împreună cu un alt cleric caterisit să se caterisească şi el. 11 ap.; 2 Antiohia.

— În biserică se pot citi numai rugăciunile aprobate canoniceşti. Nimeni nu are dreptul să compună rugăciuni noi şi să le citească în biserică. 18, 59 Laodiceea, 103 Cartagina.

SCHISMA. Clericul care se desparte de Episcopul său, «neştiind nici o vină asupra Episcopului său în privinţa dreptei credinţe şi dreptăţii, să se caterisească»; mireanul, să se afurisească. Aceasta să se facă după 3 admonieri. 31 ap.; 5 Antiohia; 10 Cartagina 13-15, I-II.

— Clericul care se ridică împotriva Episcopului său şi face schismă, să fie anatema. 11 Cartagina; 6 Gangra.

— Episcopii care se desbină de Sinod, să se caterisească. 1, 2, III.

SCHISMATICI se numesc «cei ce se deosebesc în concepţii cu privire la unele chestiuni şi întrebări bisericeşti corigibile». 1 Vas. c.M.

— Nu pot ridica acuză împotriva clericilor. 6, II.

— Nu se cuvine a se ruga împreună cu schismaticii. 33 Laodiceea.

— Botezul schismaticilor (din Africa) nu e valid. 1. Cartag. (Ciprian).

— Botezul schismaticilor poate fi considerat valid. 1 Vas. c.M.

SENTINŢA pe care o pronunţă Sinodul, cu unanimitate, împotriva unui Episcop, este definitivă şi inapelabilă. 15 Antiohia.

— Dată de forurile judecătoreşti bisericeşti în drept pentru infracţiunile

clericilor, să rămînă definitivă. 62 Cartag.

— Împotriva unui cleric se poate da și în absența lui, dacă el, fără motive juste, nu se prezintă la judecată. 74 ap.; 77 Cartagina.

— Pronunțată de un for bisericesc canonic, e valabilă în întreaga Biserică Ortodoxă. 12, 32 ap.; 1 Sin. local din C-pol (Sofia); 13 Sardica; 9, 105 Cartagina. Vezi și PEDEPSELE BISERICEȘTI.

SERVICIUL DIVIN. Cel ce săvîrșește slujbe dumnezeiești deosebit, (separat, împotriva socotinței Episcopului să fie anatema. 6 Gangra; 10, 11, Cartagina.

— Clericul care fiind caterisit ar îndrăzni să săvîrșească slujbele divine, să se taie cu totul de la Biserică și să nu mai aibă nădejde de reintegrare. 28 ap.; 4 Antiohia.

SIMONIE. Cel ce ajunge la demnitatea de cleric prin bani, să se caterisească și să se îndepărteze (definitiv) de la orice fel de împărtășire, atît el cît și cel ce l-a hirotonit. 29 ap.; 2, IV; 22, VI; 5, VII.

Episcopul care face hirotonii sau numește pe cineva în funcțiuni bisericești, pentru plată, se caterisește, iar cel ce a fost hirotonit sau numit în funcțiune, pierde dreptul exercițiului în treapta primită. Deci o astfel de hirotonie sau numire este nulă. Cel ce a mijlocit o astfel de hirotonie, dacă e cleric, se caterisește; dacă e mirean, se anatemizează. 2, IV; 19, VII; 90 Vas. c.M.; Scrisoarea lui Ghenadie, Scrisoarea lui Tarasie.

— Episcopul «să nu urmărească prin dorul de mîrșav cîștig... a cere aur sau argint, sau altceva de la... clericii sau monahii supuși lui... De se va găsi cineva că pentru stoarcere de aur, sau ceva de alt soi, sau pentru vreo patimă a sa oprește de la Liturghie sau afurisește pe vreunul din clericii supuși lui, sau închide vreo sfîntă biserică, spre a nu se săvîrși întrînsa slujbele dumnezeiești, și întoarce nebunia sa asupra obiectului celui nesimțitor, într-adevăr însuși este nesimțitor și se va supune la aceleași suferințe și se va întoarce răutatea lui asupra capului lui, ca asupra celui ce a călcat porunca lui Dumnezeu și așezămintele apostolice». 4, VII.

— Egumenul sau egumenisa care primește pe cineva în mînăstire pentru bani, să fie izgoniți din mînăstirea lor și să fie trimiși în altă mînăstire, pentru ascultare. 19, VII.

— Clericul care pretinde plată pentru Sf. Cuminecătură să se caterisească. 23, VI.

SINOD. Episcopii fiecărei biserici particulare sînt datori să se adune în sinod, de două ori pe an. 37 ap.; 3, I; 19, IV, 20 Antiohia. Dacă sinodul nu se poate întruni de două ori, atunci trebuie să se întrunească cel puțin o dată pe an. 8, VI; 6, VII; 73 Cartag.

— Episcopii sînt obligați să participe la sinod. 19, IV, 76 Cartagina; 40 Laodiceea; 6 Sardica.

— Sinodul se ține la locul fixat de Mitropolit. 19, IV; 7, 8, VI.

— Sinodul este for de judecată pentru Episcop. 74 ap.; 6, II; 9, IV; 14, 15, 17 Antiohia; 1 Sin. local din C-pol din anul 394.

— Sinodul Bisericii particulare (sau Mitropolitan) este for de apel pentru sentințele date de Episcopi. 5, I; 20 Antiohia.

— Sinodul Ecumenic este forul suprem în Biserica întreagă. Hotărîrile aduse de un astfel de Sinod trebuiesc observate cu sfințenie. 1, IV; 1, VI; 1, VII.

— Normele potrivnice hotărîrilor Sinoadelor Ecumenice «să fie fără valoare», 8, III.

SINUCIGAȘI. Pentru cei ce se sinucid, fiind ieșiți din minte, se pot face rugăciuni; pentru cei ce se sinucid fiind întregi la minte, să nu se facă. 14 Tim. Alex.

SOȚIE, vezi: CĂSĂTORIA, DIVORȚ.

SPERJUR. Clericul sperjur să se caterisească. 25 ap. Vezi și JURĂMÎNTUL.

STAT. 30 ap.; 84 ap.; 17, IV; 38, VI; 3, VII. Vezi și CONSPIRAȚIE.

SUCCESIUNEA APOSTOLICĂ se întrerupe în Episcopii care devin schismatii sau eretici. 1 Vas. c.M.

SUPERSTIȚIE. Clericul care aprinde foc înaintea casei, la lunile noi și sare peste el, în credința că dacă nu este atins de flăcări nu va fi atins nici de alte nenorociri în cursul lunii, să se caterisească; mireanul să se afurisească. 65, VI.
Vezi și: OBICEIURI PĂGÎNE, VEDENII, VRĂJITORIE, ZAR.

SUPUNERE CANONICĂ. Clericii sînt datori să se supună Episcopului (superiorului) lor. Cei ce nu se supun, să fie pedepsiți. 31, 39, 55 ap.; 8, 23, IV; 17, VI; 57 Laodiceea; 5 Antiohia, 10, 11, 31 Cartagina, 13-15, I-II. Atunci însă cînd superiorul lor predică în mod public o învățătură condamnată de Biserică, nu sînt datori să-l urmeze, ci au datoria de a se separa de el, rămînînd pe linia Ortodoxiei. 15, I-II.
Vezi: ASCULTARE CANONICĂ.

SURD. Cel surd nu poate fi cleric. 78 ap.

TAINE. Sf. Euharistie și Botezul se pot săvîrși în afară de biserică, numai cu învoirea Episcopului. Clericul care face altfel, să se caterisească. 31, VI.

TÎLHARI. Clericul care luptă cu tîlharii și îi ucide, se caterisește; mireanul se oprește de la Sf. Cuminecătură. 55 Vas. c.M.

TESTAMENT. Episcopul poate să-și lase, prin testament, averea particulară cui voiește, 40 ap.; 24 Antiohia; 32 Cartagina. Persoanele cărora le-o lasă prin testament, însă, să fie ortodoxe, 22 Cartagina.

TRADIȚIE. 21 Gangra; 91 și 92 Vas. c.M. Vezi și: OBICEI.

TRANSFERARE. Clericii, în general, să nu se mute dintr-un loc în altul. 14, 15 ap.; 15, I; 20, IV; 21 Antiohia; 16 Sardica.

— Transferarea unui Episcop de la o Eparhie la alta se poate face numai de Sinod și numai pentru motive binecuvîntate, 14 ap.; 5, IV; 16 Antiohia, 48 Cartagina.

— Clericul care se transferă cu de la sine putere, în altă Eparhie, pierde dreptul de a liturghisi. 15 ap.; 15, I; 3 Antiohia. Să fie caterisit. 17, VI; 10, VII.

TREPTE BISERICEȘTI. Treptele ierarhiei sacramentale sînt mai presus decît funcțiile administrative bisericești. 18, I; 20 Antiohia; 7, VI.

VAGABOND. Clericii și monahii vagabonzi să fie obligați a se întoarce la locurile lor, 23, IV.

VÎNĂTOARE. Clericul care participă la vînătoare, să se caterisească, 51, VI.

VÎRSTA CANONICĂ este pentru Episcopi și presbiteri, 30 de ani. 11 Neocezareea; 14, VI; pentru diaconi, 25 de ani; 16 Cartagina; 14, VI; pentru ipodiaconi, 20 de ani. 15, VI; pentru călugări și călugărițe, majoratul. 18 Vas. c.M.; obișnuit însă pentru călugări, 25 de ani, 126 Cartagina; și numai în mod excepțional, 17 ani sau și mai puțin. 18 Vas. c.M.; 40, VI.

VEDENII. 83 Cartagina. Vezi: ALTAR.

VENITURI. Clericii să împartă între ei darurile ce le primesc de la credincioși. 4 ap.; 8 Teofil. Alex.

— Cel ce nu repartizează veniturile bisericești după socotința Episcopului, să fie anatema. 7, 8 Gangra.

— Veniturile bisericești trebuiesc administrate de Episcop, cu știrea clericilor din Eparhie. Episopul care le dă spre administrare rudelor sale, să fie tras la răspundere de Sinod. 25 Antiohia, 41 ap.

— Veniturile Bisericii să se întrebuințeze cu folos pentru trebuințele Bisericii, pentru întreținerea clerului, pentru văduve, săraci și străini. 41, 59 ap. ; 10, 11 Teofil. Alex.

— Venitul Eparhiei vacante se administrează de economul acelei Eparhii. 25, IV ; Vezi și : AVERE.

VIZITAȚII CANONICE, Episcopii sînt datori să facă vizitații canonice. 52 Cartagina.

VOTUL monahal e valid cînd se depune de cel ce «a ajuns la maturitatea judecății». 18 Vas. c.M.

— Cei ce au făcut votul fecioriei, nu au voie să se căsătorească. Dacă se căsătoresc, să fie excomunicați. Episcopul însă «să aibă puterea a dispune umanitar față de aceștia». 16, IV.

— Voturile depuse afară de Biserică (de eretici), nu sînt valabile în Biserică. 20 Vas. c.M. Vezi și : MONAH.

VRĂJITOR, VRĂJITORIE. Cei ce se duc la vrăjitori sau la fermecători și cei ce spun norocul și ursita și genealogia și multe lucruri de acest fel, și cei ce se zic gonitori de nori și cei ce confecționează amulete și prezicătorii, să cadă sub canonul penitenței de 6 ani, iar dacă stăruiesc în acest obicei, să se îndepărteze din Biserică. 61, VI; 83 Vas. c.M.

— Prezicătorii și fermecătorii, precum și cei ce cred în ei, se pedepsesc cu 5 ani de pocăință. 24 Ancira.

— Cei ce se îndeletnicesc cu vrăjitoria sau cu farmecele sau ghicirea norocului, să facă penitență de 3—6 ani, cu post și mătănii. 2, 27 Ioan Postnicul.

— Clericii care vrăjesc într-un mod oarecare, să se alunge din Biserică. 36 Laodiceea.

— Cel ce mărturisește că s-a ocupat cu vrăjitoria sau cu fermecătoria, i se va da timpul de penitență ca unui ucigaș. 7, 65, 72 Vas. c.M. În canonul 83 Vas. c.M. se prescrie pentru vrăjitori o penitență de 6 ani.

— Cei ce se duc la vrăjitori, se vor supune pedepsei celor ce au călcat credința. Dacă însă au fost atrași în păcat prin vreo constrîngere, «li se va aplica blîndețea». 3. Grig. de Nissa. Vezi și : SUPERSTIȚIE, OBICEIURI PĂGÎNEȘTI.

ZAR. Clericul care joacă zaruri «ori să înceteze, ori să se caterisească» ; laicul să se afurisească, 42-43 ap. ; 50, VI. Vezi și : JOCURI DE NOROC.

INDEX ALFABETIC*

A

* Acest indice este valabil pentru ambele volume ale manualului, primul volum fiind notat cu I ; iar al doilea cu II.

B

C

D

E

F

G

H

I

N

O

R

S

CUPRINS

Partea I-a

ACTIVITATEA BISERICII

Partea a II-a

RAPORTURILE BISERICII

Redactor : Pr. CONSTANTIN DRĂGUȘIN
Tehnoredactor : Ierom. VARTOLOMEU BOGDAN

Dat la cules : 10 Noiembrie 1989. Bun de tipar : 15 ianuarie 1991. Format : 16/70×100, legat 1/1. Coli de tipar : 29,75. Comanda nr. 201

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE